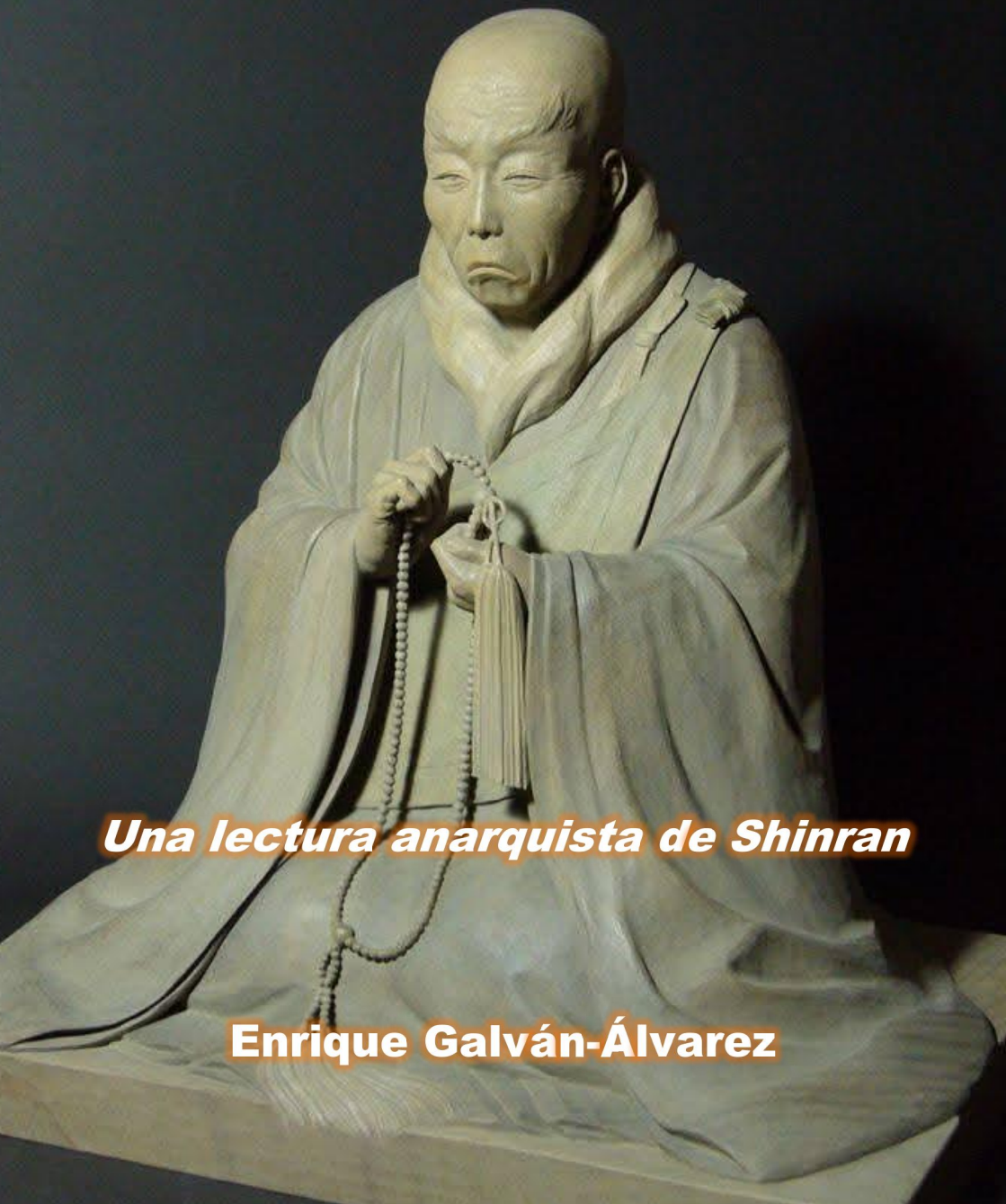
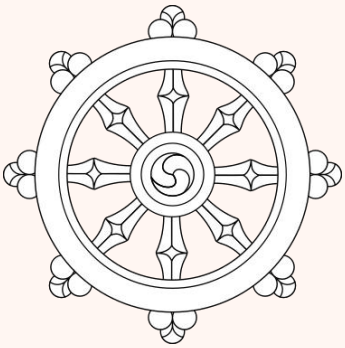
NI MONJE NI LAICO



Una lectura anarquista de Shinran

Enrique Galván-Álvarez



Título original:

"Why Anarchists Like Zen?
A Libertarian Reading of Shinran
(1173–1263)"

NI MONJE NI LAICO[1]

Una lectura anarquista de Shinran

Enrique Galván-Álvarez

2017

Tomado desde:

https://theanarchistlibrary.org/

para una traducción y reformateado independiente
del ingles al español americano, sin fines de lucro,
y solo con motivos de estudio y práctica por

Shishin Fojiang Daleffe

Con el muy generoso permiso del

Reverendo Enrique Galván-Álvarez Shaku Kekai

Sierra de los Comechingones - Argentina - Verano de 2025

[1] El título "*Ni Monje Ni Laico*" no es el título original de esta obra, el título original en inglés es: "*Why Anarchists Like Zen? A Libertarian Reading of Shinran (1173–1263)".* Cabe también mencionar que he optado por traducir la palabra del subtítulo "*libertarian*" como "anarquista" por una cuestión de evitar confusiones debido al creciente mal uso y malentendido de la palabra "libertaria/o", y sus derivados, debido al uso de distintos exponentes de la derecha y ultra derecha mundial de este término.

Índice

1. Por qué a los anarquistas les gusta el Zen — Introducción *9*

2. Rebelión más allá del Zen: el budismo de Shinran *15*

3. La promesa liberadora del Tariki *21*

4. Desesperanza igualitaria, transformación colectiva *35*

5. Ni monje ni laico: ¿una ética de resistencia? *45*

6. Reflexiones finales *63*

Agradecimientos *71*

Referencias *73*

La mayoría de los intentos de formular un Anarquismo Budista en Occidente toman el Budismo Zen como punto de referencia, ignorando a menudo otras tradiciones budistas y su potencial anárquico/libertario. En respuesta a estas primeras formulaciones occidentales, propongo un camino alternativo para el Anarquismo Budista basado en una tradición budista radicalmente diferente, la de Shinran Shonin (1173-1263). Se podría decir que el pensamiento de Shinran puede aportar al Anarquismo Budista contemporáneo algunos de los elementos de los que éste parece carecer: una autocrítica que no esté exenta de crítica social, una deconstrucción del poder budista y una conciencia histórica. Para este propósito, primero esbozaré algunos de los rasgos antiautoritarios en los escritos de Shinran, que hasta ahora no han sido leídos desde un ángulo explícitamente anarquista. Luego analizaré de cerca la visión crítica de Shinran sobre la humanidad y las relaciones humanas a través de su concepto de mappo, extrayendo las implicaciones igualitarias y subversivas de la escatología budista. Al hacerlo, muestro cómo la relectura radical que hace Shinran del canon budista y la autocomprensión que produce ponen en tela de juicio algunas narrativas importantes que legitiman y construyen el orden político-religioso establecido.

— Enrique Galván-Álvarez

1
Por qué a los anarquistas les gusta el Zen — Introducción

La mayoría de los intentos de formular un Anarquismo Budista en Occidente toman el Budismo Zen como punto de referencia, ignorando a menudo otras tradiciones budistas y su potencial anárquico/libertario. Esto se debe en parte a la forma en que el Zen ha sido presentado en Occidente por individuos como D.T. Suzuki o Alan Watts, y también a una relativa ignorancia sobre los anarquismos asiáticos y sus vínculos con varias formas de budismo (tanto Zen como no Zen).[2] No es raro leer que Gary Snyder fue el primer anarquista budista, una opinión que, a pesar de ser popular, no hace justicia a la larga historia del Anarquismo Budista.[3] Aunque es probable que Snyder haya sido el primero en utilizar el término "Anarquismo Budista" en su ensayo

[2] Tal vez el mejor ejemplo de un anarquista budista que no se basó (exclusivamente) en las ideas Zen para construir su anarcobudismo sea el del monje chino Taixu (1890-1947). La principal práctica budista de Taixu estaba conectada con la tradición milenaria de Maitreya y comparte muchos de los aspectos devocionales del pensamiento Tierra Pura japonés que se analiza en este capítulo. Para un análisis exhaustivo del pensamiento de Taixu, véase Justin Ritzinger, *Anarchy in the Pure Land: Tradition, Modernity, and the Reinvention of the Cult of Maitreya in Republican China* (Ann Arbor, Michigan: ProQuest, 2010).

[3] Un ejemplo de la tendencia a considerar a Gary Snyder el primer anarquista budista puede encontrarse en esta entrada de blog de Ian Mayes, que constituye una de las formaciones contemporáneas más articuladas del anarquismo budista en Occidente: "Envisioning a Buddhist Anarchism" en The Implicit & Experiential Rantings of a Person (http://parenthesiseye.blogspot.co.uk/2011/11/envisioning-buddhist- anarchism.html, 2010)

homónimo de 1961 (sin duda es el primero en utilizar el término en inglés), los primeros anarquistas autoidentificados como budistas se encuentran en las turbulentas historias de Japón, Corea y China de principios del siglo XX. El Anarquismo Budista surgió por primera vez como una respuesta budista a la dominación colonial (Corea), la industrialización, la guerra y el estado totalitario (Japón) y los diversos regímenes autoritarios que siguieron a la caída de la dinastía Qing (China).[4] Muchos participantes de la contracultura norteamericana tenían interés tanto en el budismo como en el anarquismo, pero en gran medida ignoraban el hecho de que ambas tradiciones ya se habían unido en Asia.

La retórica de Snyder sobre "la misericordia de Occidente [siendo] la revolución social" y "la misericordia de Oriente [siendo] la comprensión individual del yo/vacío básico", sugiere que no sólo se está erigiendo en pionero al fusionar las dos "misericordias", sino también que Occidente carece de "comprensión" y Oriente de "revolución social".[5] Aunque Snyder se ha alejado hace tiempo de este discurso orientalista, algunos de los aspectos problemáticos de su Anarquismo Budista todavía acechan a muchas de las representaciones del Anarquismo Budista en Occidente. Aunque el Zen ciertamente no es incompatible con el

[4] Gary Snyder, "*Buddhist Anarchism*", en Bureau of Public Secrets, (http://www.bopsecrets.org/CF/garysnyder.htm, 2002 [1961]). [Nota de la traducción al castellano: para una traducción al español americano de "Anarquismo Budista", de Gary Snyder: https://maitridharmacomprometido.wordpress.com/anarquismo-budista-el-budismo-y-la-revolucion-que-se-avecina-gary-snyder/

[5] Ibídem.

anarquismo (de hecho, uno de los primeros anarquistas budistas autoidentificados fue el monje japonés Soto Zen Uchiyama Gudo, 1874-1911), la forma en que el Zen y el anarquismo se han combinado en Occidente a menudo carece de una crítica exhaustiva del poder budista, de conciencia histórica y de la voluntad de enfrentar los aspectos autoritarios dentro de la tradición Zen.[6] Además, la concepción de Suzuki del "Zen puro", aún popularmente aceptada en la mayoría de los países occidentales, como una práctica "racional" completamente desprovista de rituales, doctrina o filosofía, no sólo es "ahistórica [e] informe"; también está elaborada en un contexto político que está lejos de ser libertario.[7] El "Zen puro" de Suzuki es un intento de unir el excepcionalismo Zen con el nacionalismo japonés patrocinado por el Estado y de ofrecer "un regalo excepcional del pueblo japonés al mundo", especialmente a un Occidente enfermo, "abiertamente determinado por su materialismo racionalista".[8]

Aunque el Zen de Suzuki es una formulación perfectamente válida dentro de la tradición Zen, afirmar que todas las

[6] Se puede encontrar un relato de la obra de Gudo y algunos de sus manuscritos en Fabio Rambelli, *Zen Anarchism. The Egalitarian Dharma of Uchiyama Gudo* (Berkeley: Institute of Buddhist Studies, 2013). Asimismo, se pueden encontrar ejemplos de la tendencia a presentar el Zen como una filosofía inherentemente anarquista separada de su historia en los escritos de John Clark, Kerry Thornley, Brad Warner y, en cierta medida, Gary Snyder.

[7] Para la propia descripción de Suzuki de la tradición Zen, véase Daisetz Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1993), págs. 3-18. Griffith Foulk, 'Ritual in Japanese Zen Buddhism', en *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, editado por Steven Heine y Dale Wright (Oxford: Oxford University Press, 2008), pág. 36.

[8] James Brown: "The Zen of Anarchy: Japanese Exceptionalism and the Anarchist Roots of the San Francisco Poetry Renaissance". *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 19.2 (verano de 2009) p. 214.

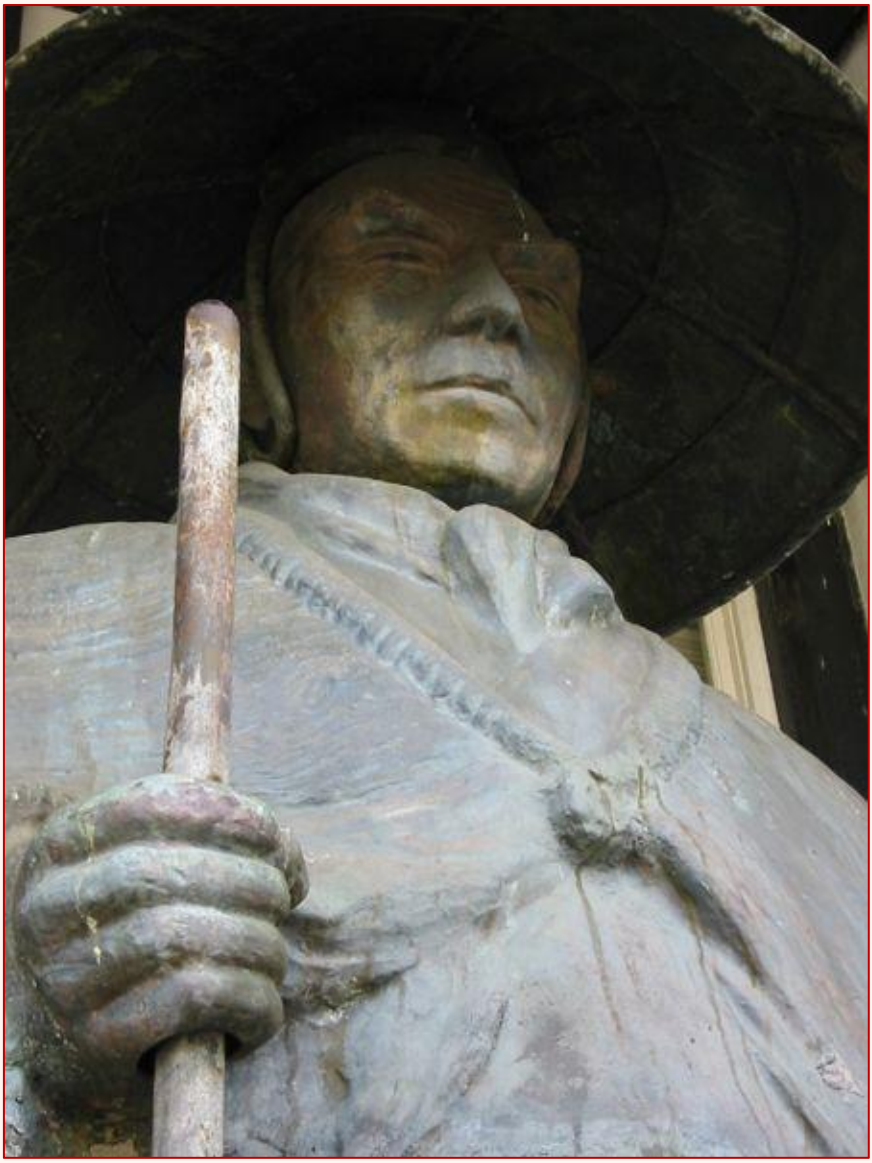
manifestaciones históricas del Zen son el "Zen puro" o que el Zen es la forma más racional del budismo y, por lo tanto, la más cercana al pensamiento radical, es problemático. En el mejor de los casos, tal afirmación es una reverencia equivocada a las narrativas Zen de autolegitimación y, en el peor, un ordenamiento colonial de las tradiciones budistas según los criterios y necesidades europeos, que refleja el descubrimiento británico del budismo en el siglo XIX.[9] El descubrimiento y la construcción del budismo (Theravada) por parte de los primeros orientalistas británicos refleja un patrón análogo a la construcción moderna del Zen en la medida en que intenta identificar un budismo "puro" y "original" que sea aceptable para el ethos racional de la post-ilustración. Al despojar a este budismo "original" de elementos "irracionales" y "religiosos", el budismo se vuelve abstracto, filosófico y ahistórico, satisfaciendo así las necesidades de cierto tipo de consumidor europeo.

El objetivo de este capítulo es proponer un camino alternativo para el anarquismo budista basado en una formulación budista radicalmente diferente, la de Shinran Shonin (1173-1263). Se podría decir que el pensamiento de Shinran puede aportar al anarquismo budista contemporáneo algunos de los elementos de los que éste parece carecer: una autocrítica que no esté exenta de crítica social, una deconstrucción del poder budista y alguna forma de conciencia histórica. Para este propósito, primero esbozaré algunos de los rasgos antiautoritarios en los

[9] Para un breve análisis de esta tendencia histórica, véase Rachelle Scott, Nirvana for Sale. Buddhism, Wealth and the Contemporary Dharmakaya Temple, en Contemporary Temple (Albany: State University of New York Press, 2009), págs. 8-11.

escritos de Shinran, que hasta ahora no han sido leídos desde un ángulo explícitamente anarquista. Luego analizaré de cerca la visión crítica de Shinran sobre la humanidad y las relaciones humanas a través de su concepto de mappo, extrayendo las implicaciones igualitarias y subversivas de la escatología budista. Al hacerlo, muestro cómo la relectura radical que hace Shinran del canon budista y la autocomprensión que produce ponen en tela de juicio algunas narrativas importantes que legitiman y construyen el orden político-religioso establecido. Por último, exploro las implicaciones éticas y políticas de las acciones de Shinran, evaluando lo que el Jodo Shinshu (es decir, el budismo de Shinran) puede aportar, no sólo a la deconstrucción, sino también a la articulación de un proyecto anarquista budista.[10]

[10] Shinran utiliza el término Jodo Shinshu (literalmente, "el verdadero camino de la Tierra Pura") para referirse a su propia doctrina, que en su opinión es una reafirmación de lo que enseñó su maestro Honen. Sin embargo, Shinran desarrolló el pensamiento de Honen y lo reinterpretó y enriqueció sustancialmente de varias maneras, como Alfred Bloom analiza extensamente en "Honen and Shinran: Loyalty and Independence", en Shindharmanet. A lo largo de este capítulo, utilizaré el término Jodo Shinshu como sinónimo del pensamiento de Shinran y no como referencia a ninguna denominación institucional específica.



2
Rebelión más allá del Zen: el budismo de Shinran

La característica más significativa y central del pensamiento de Shinran es la lógica del tariki, a menudo traducida como otro poder.[11] Mientras que en la mayoría de las tradiciones budistas, incluido el Zen, el individuo debe esforzarse a través de algún tipo de régimen de práctica disciplinada para alcanzar un objetivo soteriológico determinado, Shinran formuló un budismo basado en una negación radical del esfuerzo propio y la autosuficiencia como medio para alcanzar la visión profunda. De hecho, armonizó medios y fines al argumentar que si el fin (convertirse en un Buda) es un estado de naturalidad y espontaneidad (Jp. jinen, Ch. ziran), los medios (el camino hacia la Budeidad) también deben reflejar y ser guiados por esas cualidades. La formulación del tariki por parte de Shinran representó un alejamiento significativo de las formas más convencionales y

[11] Para dejar en claro que el término tariki, que literalmente significa "otro poder", no implica un poder completamente externo al individuo sino simplemente otro a su yo consciente, Mark Blum ofrece estas sugerencias para la traducción del término: "Tariki, también llamado butsuriki [poder del Buda] o ganriki [poder del voto], denota el poder trascendente de un Buda, pero debido a la ambigüedad inherente a la relación entre Buda y el yo en las doctrinas del tathagatagarbha [literalmente semilla de Buda, pero generalmente traducida como naturaleza de Buda], que siempre han estado cerca del pensamiento Tierra Pura, 'poder espiritual más allá del yo conocido' es una glosa más adecuada para este término" (Blum, p. 8).

establecidas del budismo y, en consecuencia, tuvo importantes implicaciones sociales. Shinran vivió durante el turbulento período Kamakura (1185-1333), en una época en la que otros "reformadores" budistas japoneses, como el propio maestro de Shinran, Honen (1133-1212), así como Dogen (pionero del Soto Zen japonés, 1200-1253) o Nichiren (1222-1282), a menudo criticaban el orden socio-religioso establecido y reformulaban sustancialmente las ideas existentes sobre la práctica budista, las relaciones sociales y la jerarquía. Para explorar el potencial anárquico del pensamiento de Shinran, primero analizaré cómo el Zen ha sido (erróneamente) interpretado como el budismo más anarquista.

Parafraseando a Christmas Humphreys y John Clark, Peter Marshall se refiere al Zen como "la apoteosis del budismo" y el budismo que "desarrolló su potencial libertario al máximo".[12] El impulso libertario del Zen reside en sus declaraciones iconoclastas y en la dinámica a menudo lúdica, absurda y rizomática que anima muchas de las narrativas de la tradición Zen.[13] Sin embargo, la mayoría de los anarquistas Zen o anarquistas con simpatías hacia el

[12] Peter Marshall, Demanding the Impossible. A History of Anarchism (Londres: Harper Perennial, 2008), p. 61.

[13] Muchas de las historias más anarquistas corresponden a la época temprana del Zen chino (Chan), que corresponde al período Tang (618-907). Esta época ha sido interpretada por los anarquistas Zen, desde Uchiyama Gudo hasta John Clark, como una era dorada en la que el espíritu antiautoritario del Zen se expresó plenamente, como he argumentado en otra parte (véase Galván-Álvarez, Enrique, "Meditative Revolutions? Orientalism and History in the Western Buddhist Anarchist Tradition in Enlightened Anarchism", de próxima aparición). Un ciclo representativo de historias sobre el Zen de este período es la colección de koan del patriarca Rinzai Linji, véase Fuller Sasaki, Ruth, trad., The Record of Linji (Honolulu, University of Hawai'i Press: 2009).

Budismo Zen presentan el Zen de una manera ahistórica, acrítica y descontextualizada, consagrando a veces la meditación como una herramienta inherentemente revolucionaria para el cambio social.[14] El discurso autolegitimador del Zen también se suele tomar al pie de la letra, dejando sin cuestionar las historias de la tradición y las instituciones Zen en un contexto de competencia con otras escuelas y discursos budistas.[15] La falta de autocrítica y la adopción de un discurso Zen absolutista hacen que estos intentos de formular un anarquismo budista sean autorreferenciales y poco convincentes.

Así, las formulaciones del anarquismo Zen, como la Anarquía Zen de Max Cafard (también conocido como John

[14] En los escritos anarquistas Zen occidentales se pueden encontrar discursos que construyen la meditación como una herramienta inherentemente progresista que podría incluso ser indispensable para la revolución social. Entre ellos se encuentran la caracterización que hace Snyder de la meditación como algo que tiene "implicaciones que sacuden a la nación" ("Buddhist Anarchism"), la construcción implícita que hace Warner del Zen y el zazen como una forma de "anarquía interna" (pp. 28-30) o la afirmación de Thornley de que "la zenarquía es el orden social que surge de la meditación" (p. 13). Estos intentos de "meditar para que el Estado desaparezca" oscurecen la historia de prácticas como el zazen que se utilizan para apoyar al Estado y promover sus fines, como demuestra el trabajo de Brian Victoria, y no logra responder cómo la mera práctica de la meditación budista hasta ahora no ha logrado producir una sociedad anarquista a pesar de que se practica ampliamente a lo largo de la historia y la geografía del budismo. Véase Victoria, Brian Daizen. Zen at War. (Oxford: Rowman and Littleman Publishers, 2006).

[15] Al considerar que el Zen es el budismo más anarquista de todos, los anarquistas Zen se confabulan con un cierto discurso budista Zen que presenta al Zen como la forma superior y suprema del budismo. Si bien este discurso excepcionalista es común en todas las tradiciones budistas, que a menudo compitieron entre sí y se presentaron indefectiblemente como la mejor opción, incorporarlo al anarquismo budista es problemático. Presentar el Zen sin mediación como la "apoteosis del budismo" (Marshall, pág. 61) o afirmar que "no degeneró en superstición [a diferencia de otras formas de budismo]" son afirmaciones ahistóricas que ignoran las luchas de poder y la política que operan en la autolegitimación del Zen. Para una explicación de las implicaciones políticas de esta autolegitimación, véase Park, Jin Y. Buddhism and Postmodernity. Zen, Huayan and the Possibility of Buddhist Postmodern Ethics. Plymouth: Lexington Books, 2008, pp.135–143.

Clark) o la Zenarquía de Kerry Thornley, a menudo presentan al Zen como "más anárquico que el anarquismo" o "consideran que la Iluminación Universal es un prerrequisito para la abolición del Estado".[16] La identificación completa del Zen y el anarquismo conduce a un rechazo de los elementos autoritarios de la tradición Zen, que son ignorados o explicados mediante el uso de las propias narrativas de autolegitimación del Zen. Un ejemplo de esta tendencia puede encontrarse no sólo entre los anarquistas Zen sino también en Marshall, quien presenta el régimen disciplinario de la práctica Zen de una manera ligeramente comprensiva utilizando gran parte del propio discurso Zen. La autoridad del maestro se justifica porque los estudiantes necesitan a alguien "que les ayude a salir de sus percepciones cotidianas y de sus hábitos intelectuales".[17] De manera análoga, la estricta disciplina de los monasterios Zen, incluido el ritual de usar el keisaku para golpear el hombro, se presenta como "una forma de sacar a la gente de su modo habitual de ver" y como un método para "desarrollar el carácter del alumno desde dentro y aumentar su sentido moral".[18] Aunque Marshall reconoce que estas

[16] John Clark [Max Cafard]. "Zen Anarchy" [2006]. The Anarchist Library. 14 de agosto de 2009, p. 4 http://theanarchistlibrary.org/library/max-cafard-zen-anarchy; Thornley, Kerry. "Zenarchy" [1991]. The Anarchist Library. 19 de diciembre de 2009, p. 13. http://theanarchistlibrary.org/library/kerry-thornley-zenarchy

[17] Marshall, p. 61.

[18] Peter Marshall, pág. 62. Cabe decir que la práctica Zen de utilizar el keisaku, un palo largo y plano que se utiliza para golpear los hombros de los practicantes mientras meditan, no se utiliza necesariamente siempre como una forma de castigo disciplinario, sino también como una forma de aliviar la tensión muscular alrededor de los hombros cuando se está sentado en meditación durante largos períodos de tiempo. En el Soto Zen, el meditador tiene que pedir que le golpeen, pero en la "escuela" o "tradición" Rinzai, el que lleva el palo (jikijitsu) puede elegir a quién golpear y cuándo. Cualquiera que sea el propósito, la atmósfera creada por alguien que lleva amenazadoramente un palo detrás de la espalda (los practicantes Zen se sientan de cara a la pared

formas de autoridad y disciplina, semiimpuestas y semiconsentidas desde el exterior, "tienen como objetivo crear libertad autodisciplinada, no dependencia de los maestros", no cuestiona la aparente disonancia entre medios y fines.[19] Muchas de estas formulaciones toman como premisa la naturaleza anárquica del Zen, que si no se cuestiona resulta en discursos celebratorios que carecen de una autoevaluación reflexiva y crítica. Si bien la tradición Zen no carece de elementos de autorreflexión y autodeconstrucción, es cierto que esos elementos rara vez se abordan en los escritos anarquistas Zen occidentales. Por lo tanto, la comprensión que Shinran tiene del budismo a través de la lógica del tariki y la conciencia autocrítica que produce pueden contribuir a una crítica exhaustiva de las historias budistas de poder, lo cual es esencial para cualquier anarquismo budista. Para hacer explícito el potencial anárquico de Shinran, paso ahora a esbozar las implicaciones antiautoritarias del tariki en el contexto de la tradición Tierra Pura.

y, por lo tanto, no pueden ver los movimientos del que lleva el palo) es ciertamente de rigor disciplinario, si no de leve coerción.

[19] Ibíd. Lo mismo puede decirse de uno de los primeros poemas de Gary Snyder, que combina el vanguardismo espiritual y político al imaginar una revolución futura: "Revolution in the Revolution in the Revolution", en Regarding Wave (Nueva York: New Directions Books, 1970), pág. 39.

3
La promesa liberadora del Tariki

Una tarea importante en la formulación de cualquier anarquismo budista es examinar las relaciones sociales que un conjunto dado de ideas budistas inspira o produce. El hecho de que la mayoría de las instituciones budistas a lo largo de la historia hayan tendido a imitar y adoptar los patrones autoritarios presentes en sus sociedades no significa que todas las formulaciones de las enseñanzas budistas conduzcan automáticamente a formaciones sociales opresivas. Además, la institucionalización es considerada de manera desigual en las diversas tradiciones budistas: puede ser vista como una característica esencial y necesaria consagrada como parte de la doctrina (por ejemplo, el papel del maestro en el budismo tántrico) o puede ser conceptualizada como un desarrollo histórico y situacional que es de alguna manera útil pero también contingente (por ejemplo, las instituciones que afirman preservar el legado de Shinran), con una amplia gama de posiciones intermedias.[20]

[20] Tradicionalmente, la práctica del tantra budista se considera imposible sin una relación jerárquica entre maestro y alumno. En un estudio reciente, Singh lo expresa en estos términos: "Sólo el Gurú puede ser el guía y el buscador de caminos. Sin aceptar los rechazos de un Gurú y obtener la iniciación adecuada de él, cualquier esfuerzo por comprender la realidad trascendental y la unidad infinita sería un esfuerzo ridículo por vaciar el océano con la ayuda de una caracola. [...] Es el Gurú y sólo el Gurú quien puede ayudarnos a trascender nuestro ser", Lalan Prasad Singh. Buddhist Tantra: A Philosophical Reflection and Religious Investigation. (Nueva Delhi: Concept Publishing Company, 2010), pp. 117-118. James Dobbins analiza con gran detalle el surgimiento de la autoridad doctrinal dentro de la comunidad de Shinran y las instituciones contendientes que la

Cualquier anarquismo budista favorecería formas de organización más descentralizadas que no consideren la jerarquía social como un requisito para la práctica budista. Podría decirse que las enseñanzas de Shinran o Jodo Shinshu se inclinan hacia el lado más libertario, a pesar de haber sido utilizadas, después de su muerte, para crear sistemas de autoridad altamente jerárquicos y rígidos.[21] En su reformulación radical de la doctrina budista, Shinran destruye muchas de las premisas que legitimaban las autoridades y jerarquías budistas de su tiempo. El desprestigio de los rituales budistas establecidos, las disciplinas morales y meditativas y el régimen monástico se logra a través de la lógica del tariki.

El principio del tariki implica, en palabras del propio Shinran, "encomendarnos al Voto Primordial y que nuestro nacimiento se establezca firmemente; por lo tanto, es completamente sin que uno trabaje".[22] El "Voto Primordial" se refiere al 18.º de los 48 votos del Bodhisattva Dharmakara, quien prometió no alcanzar la iluminación (y, por lo tanto,

---

reclamaban, poco después de la muerte de Shinran, en Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan (Hawai'i: University of Hawai'i Press: (2002), pp. 63-98.

[21] Para conocer la historia del desarrollo de las instituciones Jodo Shinshu después de la muerte de Shinran, véase Dobbins (pp. 63-156) y su carácter posterior y cada vez más autoritario, véase Carol Richmond Tsang. War and Faith. Ikko Ikki en Late Muromachi Japan. (Londres: Harvard University Press, 2007). Aunque Shinran relativizó el bien y el mal y desestimó las nociones de auspiciosidad o pureza ritual, sus seguidores posteriores desarrollaron nuevos criterios para "separar lo puro de lo contaminado" (Jessica Main. Only Shinran Will Not Betray Us. Takeuchi Ryo'on (1891–1967), the Otani-ha Administration and the Burakumin. (Tesis presentada en la Universidad McGill, abril de 2012), pág. 80), consagrando el linaje de Shinran como el lugar de la pureza e imitando el modelo imperial de parentesco.

[22] Lamp for the Latter Ages. Mattosho II en Shinran, Collected Works of Shinran, Dennis Hirota, trad. (Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji- ha, 1997), p. 525. A partir de ahora las Collected Works of Shinran se denominarán CWS.

convertirse en el Buda Amida) a menos que todos los seres pudieran nacer en su Tierra Pura simplemente llamando a su nombre con una mente confiante. El "nacimiento", la meta soteriológica del budismo de Shinran, se logra así confiando en el voto del Buda y no a través del "propio trabajo" del practicante, es decir, sus esfuerzos, diseños o práctica meritoria. La implicación práctica de este principio es una cancelación de la polaridad del bien y el mal: "por un lado, no debes estar ansioso de que el Tathagata [Buda Amida] no te reciba porque haces algo malo […] Por otra parte, no debes pensar que mereces alcanzar el nacimiento porque eres bueno".[23] La irrelevancia de las capacidades morales o espirituales para alcanzar el objetivo soteriológico hace que las instituciones, los regímenes disciplinarios y las figuras de autoridad que actúan como ejemplos guía del logro moral o espiritual también sean irrelevantes. Las figuras de autoridad que actúan como ejemplos de realización moral o espiritual también son irrelevantes. De hecho, Shinran no se detiene en considerar iguales a las personas buenas y malas en lo que respecta a la realización de la fe en el voto, sino que llega al extremo de consagrar a la persona malvada como el verdadero objeto de la promesa del Buda: "Amida hizo el voto, cuya intención esencial es que la persona malvada alcance la Budeidad".[24]

De esta manera, Shinran no sólo trasciende la moral budista establecida, sino que también subvierte su jerarquía implícita, argumentando que la persona "buena"

[23] Ibíd., págs. 525–6.

[24] A Record in Lamenting Divergences. Tannisho III, CWS, p. 663. 24. A Record in Lamenting Divergences. Tannisho VI, CWS, p. 664. 25. Ibíd.

probablemente confíe en sus propias habilidades para alcanzar la Budeidad y, por lo tanto, es menos probable que confíe en el voto, mientras que las personas "malas" son más receptivas al voto ya que son más conscientes de sus limitaciones. En este nuevo marco se relativizan y redefinen las nociones de bien y mal, afectando las relaciones sociales en función de su polaridad. Las personas "buenas" son aquellas que se consideran buenas y no se dan cuenta de su "maldad". La lógica del voto de Amida hace contingentes tanto el bien como el mal, haciendo innecesarias las figuras de autoridad asociadas con el bien e impidiendo una jerarquía clara basada en el cultivo deliberado de buenos actos o estados mentales. Por lo tanto, las instituciones jerárquicas ideadas con el propósito de cultivar el bien y evitar el mal (por ejemplo, la comunidad monástica) también pueden resultar redundantes. Aunque podrían crearse nuevas instituciones para promover la "confianza en el Voto Primordial", nunca se podrá decir que dichas instituciones medien o cultiven la experiencia del confiar. El fuerte énfasis de Shinran en el tariki caracteriza la confianza o shinjin como una experiencia espontánea que no se puede lograr a través de la práctica, por lo tanto, cualquier institución religiosa se vuelve contingente.

La autoridad tradicional del maestro sobre los discípulos también se redefine, si no se disuelve por completo. Aunque Shinran consideraba a Honen como su maestro y la presencia de Amida en el mundo, afirma no haber tenido "ni un solo discípulo". Hubo muchos que vieron a Shinran como un ejemplo a seguir, pero la lógica de Shinran se basa

en su comprensión del tariki: "si hubiera conducido a la gente a recitar el nembutsu [el nombre de Amida] a través de mis propios esfuerzos, entonces podrían ser mis discípulos. Pero es realmente absurdo llamar a las personas "mis discípulos" cuando ellos recitan el nembutsu habiéndolo recibido del trabajo de Amida".[25] En consecuencia, Shinran considera que la idea de que el "ir en contra de un maestro" arruina el camino hacia la iluminación es "arrogante" y "absurda".[26] Los estudiantes y los maestros se encuentran y se separan debido a sus condiciones y condicionamientos (en sánscrito: karma), y la gratitud es un sentimiento espontáneo, no algo que debe ser cultivado por el estudiante o utilizado como una forma de mecanismo de control por parte del maestro. Al trasladar el foco a una relación individual entre el practicante y el Buda, el régimen disciplinario tradicional de la práctica budista se desmantela y se traslada a un ámbito subjetivo y personal, que no necesita relaciones sociales de autoridad. Shinran conserva algunas de esas relaciones (por ejemplo, su consideración por su maestro y su liderazgo ante sus estudiantes, su identidad monástica laxa) de una manera simbólica, pero su contenido jerárquico original se vacía o se redefine radicalmente.

Las ideas de Shinran son un desarrollo dentro del Budismo Tierra Pura, una corriente del budismo centrada en el objetivo del nacimiento en la Tierra Pura del Buda Amida, el reino de la iluminación sin esfuerzo, a través de una

[25] A Record in Lamenting Divergences. Tannisho VI, CWS, p.664.
[26] Ibídem.

variedad de prácticas devocionales y a menudo no monásticas y no meditativas. A diferencia de otras formas de budismo, que prescriben ejercicios de meditación y un estilo de vida monástico para alcanzar la iluminación del Buda en esta vida, el Budismo Tierra Pura tiene como objetivo crear las condiciones necesarias para emerger en un reino donde la iluminación ocurrirá naturalmente después de la muerte. Sin embargo, como argumentaré más adelante, la naturaleza trascendente/inherente de la Tierra Pura como un reino de vida post-mortem varía enormemente en diferentes contextos budistas de Tierra Pura. El Budismo Tierra Pura se originó en la India y luego se desarrolló de diversas maneras en China, el Tíbet, Corea, Vietnam y Japón. El Budismo Tierra Pura se organizó por primera vez como una tradición o escuela separada en el Japón del siglo XIII, a través del movimiento de Honen y los numerosos linajes establecidos por sus discípulos. Sin embargo, las prácticas e ideas de la Tierra Pura impregnan el Budismo Mahayana en todas sus manifestaciones en el sur, centro y este de Asia. El movimiento Tierra Pura representó una simplificación de la práctica budista, haciendo que su objetivo final fuera accesible para los laicos que no tenían tiempo para la meditación o un estilo de vida contemplativo. Se basa en la idea de que todos pueden renacer en la Tierra Pura de Amida (entendida de forma diferente en el mundo budista, pero generalmente equiparada con la Budeidad o la consecución sin esfuerzo de la Budeidad) haciendo una variedad de prácticas relativamente simples que difieren ligeramente según el entorno histórico y geográfico, pero que todas tienen en común la recitación del nombre del

Buda (en japonés: nembutsu). Esta práctica se basa en la historia del Buda Amida, quien prometió llevar a todos los seres a su reino si invocaban el nombre del Buda y aspiraban a nacer en la Tierra Pura.

Ahora bien, el voto del Buda y su reino gozoso han sido interpretados de innumerables maneras en todo el mundo budista, desde interpretaciones simbólicas que equiparan la Tierra Pura con la iluminación y se refieren a ella como la mente pura del practicante (Zen) hasta lecturas de la Tierra Pura como un reino al que se llega plenamente solo después de la muerte (común entre la mayoría de los budistas Tierra Pura) o como una exhibición visionaria a la que se puede acceder a través de la meditación (tradiciones visionarias meditativas de la Tierra Pura tibetana y china).[27] De manera análoga, dentro del Budismo Tierra Pura, las interpretaciones de las implicaciones prácticas del voto del Buda varían desde el requisito de adherirse a los preceptos (monásticos o laicos) y participar arduamente en la recitación constante del nembutsu hasta el momento crucial de la muerte (la mayoría de las tradiciones chinas y algunas japonesas) hasta un énfasis en la mente que invoca al nembutsu y entiende la recitación como una expresión de atención plena o gratitud hacia el Buda (Shinran).

Además de ser central para los budistas Tierra Pura, la narrativa de la Tierra Pura también impregna todas las formas del Budismo Mahayana. Se puede decir que es una

[27] Algunas de estas interpretaciones se analizan en Tanaka y Payne, eds., Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis of Amitabha (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), que explora los distintos enfoques del ideal de la Tierra Pura a lo largo de la historia y la geografía budistas.

utopía budista o un mundo ideal, ya que representa la aplicación social de la visión del Buda. En la medida en que representa el mundo que se desarrolla a partir de la iluminación de un Buda, expresa las virtudes budistas de desapego compasivo, igualdad e inclusión total y, en consecuencia, tiene una historia de ser interpretada como heterotopía, un orden social alternativo.[28] La Tierra Pura del Buda Amida se describe a veces en los sutras de maneras que se prestan a una lectura igualitaria radical. Como reino sin ego, todos los seres comparten las mismas cualidades y tienen un estatus nominal, sus deseos se cumplen y sus necesidades son atendidas.[29] Además, la ausencia de codicia, odio e ignorancia implica la falta de propiedad o posesión,

[28] Curley analiza explícitamente la concepción premoderna de la Tierra Pura "como una heterotopía –una utopía realizada, o un espacio inmanente de diferencia, ni estrictamente trascendente ni estrictamente inmanente", Curley, Ann Marie Know That We Are Not Good Persons: Pure Land Buddhism and the Ethics of Exile (Tesis doctoral presentada en la Universidad McGill, junio de 2009), pág. 7. Las lecturas más modernas y de orientación política presentan la construcción de la Tierra Pura de Takagi Kemmyo como "el lugar en el que el socialismo se practica verdaderamente", Takagi Kemmyo, "My Socialism", en Living in Amida's Universal Vow, Alfred Bloom, ed., (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2004), p. 191. Takagi Kemmyo (1864-1914) fue un clérigo de Jodo Shinshu de Higashi Hongaji, expulsado de la orden debido a su participación en el movimiento anarquista socialista. Fue juzgado y condenado por cargos aparentemente inventados de conspirar contra la vida del emperador y murió en prisión, supuestamente por su propia mano.

[29] El Sutra Extenso, el sutra budista privilegiado por Shinran como el más importante, describe a los seres nacidos en la Tierra Pura como "todos de una sola especie sin distinción de apariencia. Las palabras 'humanos' y 'devas' [sánscrito, dioses] se utilizan simplemente de acuerdo con las formas de existencia en otros mundos […] todos reciben el cuerpo de la naturalidad, la vacuidad y la infinitud", Inagaki Hisao, ed. The Three Pure Land Sutras, Volume II. The Sutra on the Buddha of Immeasurable Life. (Kioto: Jodo Shinshu Hongwanji-Ha, 2009), p. 46. Además, "todos los seres sensibles nacidos en esa tierra poseen las treinta y dos características físicas principales [de un buda]. Al haber perfeccionado completamente su sabiduría, penetran profundamente en la realidad de todas las cosas" (Inagaki, p. 60). Nuevamente, el Sutra Extenso describe la Tierra Pura como un lugar donde "los palacios para vivir, las ropas, la comida y la bebida, muchos tipos de hermosas flores e incienso y otros adornos que se les proporcionan [a los nacidos en la Tierra Pura] surgen de la espontaneidad" (Inagaki, p. 45).

violencia, guerra y, de hecho, gobierno.[30] Aunque a menudo se hace referencia al Buda como el señor o rey de la tierra, no parece gobernarla de ninguna manera y aparece más como un primus inter pares en una sociedad de Budas. Ni los sutras ni Shinran profundizan sobre la Tierra Pura de la manera explícitamente política descrita anteriormente, sin embargo, el potencial antiautoritario latente de la narrativa de la Tierra Pura puede contribuir con un referente utópico a cualquier imaginación anarquista budista.

Aunque nunca es abiertamente política, la interpretación que Shinran hace de la Tierra Pura no está exenta de implicaciones sociales. Al poner énfasis en la compasión, la Tierra Pura no se considera el destino último del practicante, sino una etapa transformadora que conduce a su regreso al reino del sufrimiento para liberar a todos los seres. Por lo tanto, primero se debe escapar del mundo, pero sólo con el propósito de volver a visitarlo y transformarlo más tarde. La concepción espacio-temporal de la Tierra Pura de Shinran es un asunto complejo y debatido dentro de la Jodo Shinshu que queda fuera del alcance de este capítulo. Basta decir que las interpretaciones del pensamiento de Shinran van desde una Tierra Pura de otro mundo ubicada en un Oeste mítico y a la que se llega solo después de la muerte hasta una Tierra Pura inmanente que interpenetra, irrumpe y

[30] El Sutra Extenso describe con más detalle a los habitantes de la Tierra Pura: "Con respecto a la miríada de cosas que hay en esa tierra, no albergan ningún sentimiento de 'mío' ni ningún sentimiento de apego. Libres y sin restricciones, sus mentes no tienen apego en ir y venir, proceder y permanecer. No discriminan entre aquellos con quienes son cercanos y aquellos con quienes no lo son. No piensan en sí mismos ni en los demás, ni en la competencia y la disputa" (Inagaki, págs. 62-63).

transforma nuestro mundo.[31] Esta diversidad de lecturas es posible gracias a la renuencia de Shinran a aceptar que había budas vivos entre sus semejantes, pero también a su certeza de que "no hay necesidad de esperar con anticipación el momento de la muerte, [ya que] en el momento en que el shinjin [la confianza] se establece, también se establece el nacimiento".[32] Esto significa, paradójicamente, que la persona que confía en el voto del Buda es "igual a los Tathagatas" y "está en el rango de sucesión a la Budeidad" y, sin embargo, sigue siendo "un ser tonto poseído por las pasiones ciegas".[33] Esta doble conciencia (en japonés: nishu jinshin, literalmente "dos tipos de confianza profunda"), que implica tanto seguridad como autocrítica, constituye la estructura de la confianza liberadora, traducida en los escritos de Shinran como shinjin (mente verdadera o confiante) o anjin (mente pacífica).

El shinjin desempeña un papel fundamental en el pensamiento de Shinran, como expresión de la realización del voto del Buda que asegura al practicante la iluminación infalible. Es la mente del shinjin lo que hace que el nembutsu, o la invocación del nombre, sea eficaz, ya que logra el nacimiento en la Tierra Pura. De esta forma, Shinran resta importancia a cualquier poder mágico inherente al nombre (Namu Amida Butsu, como se pronuncia en japonés) y se

[31] Para conocer la historia reciente y moderna de algunas de estas interpretaciones, véase Curley (pp. 133-177). Para un resumen de algunos de los primeros patrones de interpretación de las enseñanzas de Shinran, véase Shigaraki Takamaro. Heart of the Shin Buddhist Path. David Matsumoto, trad. (Boston: Wisdom Publications, 2013), pp. 76-80.

[32] Lamp for the Latter Ages. Mattosho I. CWS, p. 523.

[33] Lamp for the Latter Ages. Mattosho IV. CWS, p. 528, 529. A Record in Lament of Divergences. Tannisho IX. CWS, p. 665.

centra en la mente que lleva a uno a recitar el nombre. Se trata de una mente que entiende la naturaleza paradójica de la condición humana (sumergida en la impureza y segura de la iluminación) y se expresa mediante el acto verbal de confiar en el Buda. Lo más importante es que no se trata de una mente que pueda cultivarse o generarse mediante un método prescrito, sino de una mente que surge a través del tariki o del jinen (naturalidad, espontaneidad).[34] De esta manera, el practicante se libera de un régimen estricto de práctica, en el que el único requisito es la recitación espontánea del nombre, entendida no como la práctica del practicante sino como la práctica del Buda. Este enfoque de la práctica refleja la naturalidad o espontaneidad de la Tierra Pura, modelando implícitamente el estilo de vida de la persona de shinjin en la vida libre y sin esfuerzo de la Tierra Pura. Cuando se traslada al discurso del anarquismo, este reflejo ofrece un ejemplo de prefiguración o armonización de medios y fines. La dualidad que recorre el pensamiento de Shinran permite que esta conciencia sea a la vez (auto)crítica y (auto)confiada, lo que proporciona un modelo valioso para cualquier proyecto utópico.

Además, la centralidad del tariki espontáneo y la ausencia de ansiedad por "realizar buenas acciones" o "desesperarse por el mal que cometen" permite a los practicantes actuar

[34] Shinran profundiza en esta idea de espontaneidad, originalmente taoísta, para explicar el funcionamiento de la agencia tariki en "On Jinen Honi", CWS, págs. 427-428. En sus propias palabras, jinen o espontaneidad (en chino, ziran) significa tanto el "nirvana supremo" (pág. 428) como la falta de preocupación "por ser bueno o malo" (págs. 427-428). Así, el objetivo de la práctica budista refleja los medios para alcanzarlo. Sobre todo, jinen significa que la confianza y la realización no suceden "a través del cálculo del practicante", sino "a través del trabajo del voto del Tathagata" (pág. 427), por lo tanto, "ningún trabajo es verdadero trabajo" (pág. 428).

con un alto grado de libertad.[35] La ética que surge de esta lógica no puede ser ni legalista ni finalista, ya que la violación de un código determinado no representa ningún obstáculo y no hay ningún fin que no se haya cumplido en la mente del confiante.[36] No es sorprendente que la formulación abierta del comportamiento ético se convirtiera en un tema muy controvertido en las primeras comunidades Jodo Shinshu, que a menudo utilizaban esta nueva libertad descubierta de maneras que transgredían las moralidades convencionales. Aunque Shinran advirtió a sus seguidores contra "excusar actos que no deberían cometerse, palabras que no deberían decirse y pensamientos que no deberían albergarse", nunca menciona cuáles podrían ser esos actos.[37] De la misma manera, no considera que ninguna mala acción sea lo suficientemente poderosa como para superar la eficacia liberadora del voto del Buda y considera que la mala acción es la norma entre los "seres tontos poseídos por las pasiones ciegas".[38] Paradójicamente, la visión de Shinran de la corrupción humana y el mal radical permite, en palabras de Fabio Rambelli, que "los amidistas radicales […] ofrezcan una visión alternativa, esencialmente igualitaria".[39] Aunque

---

[35] A Record in Lament of Divergences. Tannisho I. CWS, p. 661.

[36] Bloom analiza el enfoque moral de Shinran, por un lado, "no abogando por una ética represiva que enfatice la abstención de cualquier actividad mundana simplemente porque es mundana" y, por otro, "sugiriendo una ética de desplazamiento en la que la contemplación del Voto y la recitación del Nembutsu infunden una conciencia de la compasión de Amida", que a su vez inspira la acción compasiva. Véase Bloom, "Shin Buddhism in the Modern Ethical Context", en Shindharmanet (http://shindharmanet.com/course/c24/).

[37] Lamp for the Latter Ages. Mattosho XX. CWS, p. 553.

[38] A Record in Lament of Divergences. Tannisho IX. CWS, p. 665

[39] Rambelli, Fabio. "Just Behave as You Like; Prohibitions and Impurities Are Not a Problem. Radical Amida Cults and Popular Religiosity in Premodern Japan"en Kenneth Tanaka y Richard Payne Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitabha. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004, p.176.

Rambelli no considera a Shinran un "amidista radical" per se, lo reconoce como un puente intelectual que permite a los budistas Tierra Pura subversivos de la Tierra Pura deconstruir y burlarse del orden político-religioso establecido.[40]

En consecuencia, Galen Amstutz llama a Shinran "uno de los individuos más astutos y profundamente rebeldes en la historia del este de Asia", ya que su reinterpretación de la doctrina budista plantea "un desafío al mito del budismo monástico y su autoridad".[41] Esto se logra en gran medida a través del tariki, que postula un agente primordial e iluminado (el Buda Amida) que actúa directamente sobre el practicante sin mediación o validación de las autoridades religiosas. De esta manera, al considerar al Buda como el agente primordial y último, el practicante se vuelve, de una manera compleja y paradójica, empoderado como alguien seguro de la iluminación, liberado de las instituciones y disciplinas religiosas pero profundamente en deuda con el Buda. Al confiar la autonomía de los practicantes en prácticas que implican entrenamiento, habilidad y aprendizaje, el marco social de la práctica budista puede desmantelarse o redefinirse radicalmente, ya que no hay necesidad de una jerarquía espiritual. Sin embargo, una conciencia flexible ordenada según las sensibilidades budistas no está del todo ausente, aunque se desplaza a la

[40] De hecho, Rambelli presenta a Shinran siendo considerado por otros como un ichinengi, una de las corrientes del Budismo Tierra Pura que él etiqueta como "amidismo radical", pero también siendo "muy crítico de esta interpretación alternativa de la ortodoxia y ortopraxis amidistas" (p. 179).

[41] Amstutz, "Shinran and Authority," p. 150.

esfera subjetiva del individuo, como analizaré en la cuarta sección de este capítulo. Las implicaciones libertarias de esta noción peculiarmente shinraniana ofrecen un paradigma de individualidad y libertad budistas que puede desarrollarse en una dirección anarquista como base para la autosuficiencia y el no conformismo. Sin embargo, el tariki está inserto y debe verse dentro de la narrativa de mappo, los últimos días degenerados de la enseñanza budista (dharma) en los que los seres son incapaces de ser moralmente buenos o de realizar prácticas budistas.

4
Desesperanza igualitaria, transformación colectiva

El venerado maestro de Shinran, Honen (1133-1212), fue un pionero en defender la confianza exclusiva en el nenbutsu como la única práctica eficaz en la era del mappo.[42] Sin embargo, Honen no fue guiado por un maestro, sino que leyó una y otra vez las escrituras budistas, buscando ansiosamente un camino hacia la iluminación que pudiera estar disponible para todos, no sólo para las élites intelectuales, morales, contemplativas, económicas o sociales. Honen fue el primer budista en Japón que consideró la enseñanza de la Tierra Pura como una doctrina que podía sostenerse por sí misma; sus prácticas y motivos siempre habían sido parte de sistemas más amplios o de la práctica personal elegida por ciertos individuos o pequeños grupos. Siguiendo su preocupación igualitaria, Honen atrajo a personas de todas las clases sociales, quienes a pesar de conservar en gran medida sus posiciones sociales, estaban vinculados por una nueva conciencia religiosa que no hacía distinciones entre ellos. El enfoque exclusivo de Honen en

[42] La idea de mappo se basa en algunos sutras budistas que plantean que la humanidad se irá degenerando progresivamente a medida que transcurra el tiempo desde la desaparición del Buda histórico del mundo (siglo V a.C.). Los cálculos japoneses más populares sitúan el inicio de la última y más degenerada era alrededor del año 1050.

una práctica fácil que estaba disponible para todos está profundamente arraigado en la narrativa de mappo, ya que es en los últimos días que los seres necesitan más que nunca un medio simple para alcanzar la Budeidad. Una idea arraigada en la escatología budista con implicaciones teleológicas claramente negativas puede utilizarse para abrir un horizonte igualitario y liberador. A medida que la historia se aleja del momento en que el Buda apareció en el mundo, los seres también se alejan de la posibilidad de alcanzar la iluminación. Es esta noción profundamente relacional de mappo la que permite a Shinran desafiar a las autoridades políticas y budistas de su tiempo y reconceptualizar a todos los seres sensibles en una relación horizontal entre sí en relación con la compasión del Buda. La horizontalidad se basa en la interdependencia entre seres engañados y entre seres y su tiempo. Si todos los seres son producto de su tiempo y el tiempo está corrompido, no hay lugar para postular una vanguardia espiritual que trascienda su espíritu de la época. Rambelli explica con más detalle las posibilidades subversivas de esta idea:

No hay distinción entre las élites ilustradas y moralmente puras y sus subordinados ignorantes y corruptos: en el período final sólo existe la gente común y malvada. Aquellos que piensan que son mejores que los demás son en realidad peores que los peores criminales porque mientras los transgresores son conscientes de ser transgresores, las élites se engañan a sí mismas creyendo en su bondad innata […] El mal se convirtió en la característica esencial de todos

los seres: el kenmitsu [budismo establecido] más bajo es ahora el paradigma antropológico.[43]

La concepción que Shinran tiene del mappo también es intensamente personal, y lo que a veces se interpreta como una autoimagen negativa es, de hecho, la autoconciencia de Shinran de ser un producto de su tiempo. El descubrimiento de la era degenerada es fundamentalmente existencial en los escritos de Shinran y expresa una conciencia histórica dada a través de una percepción personal. Desde un punto de vista filosófico budista, es imposible separar los sujetos que viven en un contexto determinado y el contexto mismo, ya que ambos se crean mutuamente. Por lo tanto, vivir en mappo es ser mappo. Shinran descubre esta realidad en sí mismo y declara: "Este yo es falso y falto de sinceridad; / carezco completamente de una mente pura".[44] Aunque la mayor parte del tiempo Shinran expresa esta conciencia crítica en relación a sí mismo, no es ajeno al hecho de que los demás son igualmente un producto de los tiempos corruptos: "Cada uno de nosotros en el comportamiento exterior, / hace un buen espectáculo de ser bueno, sabio y dedicado / pero tan grandes son nuestra codicia, ira, perversidad y engaño / que estamos llenos de toda forma de malicia y astucia".[45] Esta percepción severa de la humanidad complica cualquier intento de reivindicar una autoridad religiosa o moral. Shinran socava su propia autoridad de una manera que no le da legitimidad cuando expone su posición como líder religioso o maestro como una farsa: "Soy de tal manera que

[43] Rambelli, "Just Behave", p. 176
[44] Hymns of the Dharma Ages. Shozomatsu Wasan LXLIV. CWS, p. 421.
[45] Hymns of the Dharma Ages. Shozomatsu Wasan LXLV. CWS, p. 421.

no sé distinguir entre lo correcto y lo incorrecto / y no puedo distinguir lo falso de lo verdadero, / carezco incluso del más mínimo amor y compasión, / y sin embargo, por fama y beneficio, disfruto enseñando a otros".[46]

Declaraciones autorreflexivas como ésta, junto con la afirmación infundida con tariki "No tengo un solo discípulo", complican aún más la identidad de Shinran como maestro.[47] Por más autocrítico que se muestre en ocasiones su yo retórico, esta percepción no impidió que Shinran compartiera sus ideas y sus escritos hasta el final de su vida, ni tampoco le impidió utilizar ocasionalmente su forma de autoridad, poco definida, cuando sentía que su mensaje estaba comprometido, a veces de manera jerárquica o autoritaria.[48] Aunque la narrativa de mappo puede llevar a una aceptación quietista del orden establecido, su naturaleza altamente relacional también implica una promesa subversiva. La relación interdependiente entre los seres y sus tiempos puede aplicarse políticamente para producir un análisis budista y relacional de la dominación, que puede

[46] Hymns of the Dharma Ages. Shozomatsu Wasan CXVI. CWS, p. 429.

[47] A Record in Lament of Divergences. Tannisho VI. CWS, p. 664.

[48] El mejor ejemplo es el desheredado que Shinran hizo de su hijo Jishin-bo en 1256. Jishin-bo había engañado a Shinran al afirmar delante de sus estudiantes que había recibido enseñanzas nuevas y secretas. Las nuevas enseñanzas dividieron a la comunidad entre aquellos que permanecieron fieles a la enseñanza original de Shinran y aquellos que abrazaron la supuesta enseñanza secreta y nueva de Jishin-bo. Aunque el contenido real de las doctrinas de Jishin-bo es en gran medida objeto de especulación, parece que contenían la idea de que la comunidad debía entablar una relación simbiótica con las autoridades políticas y los poderosos mecenas. Se puede encontrar un relato exhaustivo de la disputa y el repudio en Bloom. "The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self-Acceptance" en Paul Williams, ed., Buddhism in China, East Asia and Japan. Vol II (Abingdon, Oxon: Routledge, 2005), pp. 87-93.

verse alterado si los agentes relacionales cambian.[49] Las relaciones sociales también son un reflejo de la época y de la mentalidad de los seres y, por lo tanto, se puede imaginar que están regidas por los mismos principios relacionales. Además, no hay que olvidar que incluso en los últimos tiempos, aunque las disciplinas budistas tradicionales (y más jerárquicas) ya no estén disponibles, el camino (horizontal) del tariki sigue estando al alcance de todos. Por lo tanto, la realidad distópica de mappo puede verse alterada, abandonada o transformada.

Frente a las autoridades vacías de mappo, basadas en la codicia y el engaño, Shinran postula la comunidad de aquellos que se han confiado a Amida, quienes en cierto sentido están despiertos pero que también permanecen enredados en las vicisitudes de su era. En una biografía póstuma, se registra que Shinran renunció nuevamente a su papel de maestro debido a su incompatibilidad con el tariki y argumentó además que "Como todos somos discípulos del Tathagatha, todos estamos a la par como "compañeros buscadores [ondobo ondogyo]".[50] Ondobo ondogyo, a menudo traducido al español como "compañeros practicantes", "amigos del Dharma", "compañeros de la

[49] Este momento de autodescubrimiento negativo y sus implicaciones sociales pueden compararse con la noción de *empörung* de Max Stirner, ya que ambos representan un punto de inflexión que comienza en el individuo pero que, en última instancia, tiene consecuencias sociales. Ambas nociones conducen también a un desenmascaramiento de las autoridades internas y externas, como explica De Ridder en relación con Stirner en su ensayo "Max Stirner: The End of Philosophy and Political Subjectivity", en Max Stirner, ed. por Saul Newman (Londres: Palgrave Macmillan, 2011), p. 160.

[50] Kudensho VI in Bloom, ed. The Essential Shinran. A Buddhist Path of True Entrusting (Boston: World Wisdom, 2007), p. 20.

comunidad" o "compañeros de viaje", es imaginado por Shinran como un grupo de iguales unidos por un propósito común: el de viajar juntos hacia la Tierra Pura. Aunque Shinran nunca lo desarrolló en términos sociopolíticos explícitos, se puede decir que este modelo horizontal cumple un doble propósito: reflejar la Tierra Pura, el reino donde todos los seres son iguales, y ofrecer una alternativa liberadora al mundo jerárquico y corrupto de mappo. En este sentido, ondobo ondogyo representa una prefiguración de la igualdad ideal como el estilo de vida indisciplinado y "natural" de la persona confiante. La comunidad de compañeros practicantes existe entre un mundo jerárquico y un ideal igualitario, una posición que potencialmente podría convertirlos en agentes transformadores. El ideal igualitario de la Tierra Pura no sólo proporciona un "principio de crítica social", sino que también puede dar forma a formaciones no jerárquicas en una sociedad jerárquica.[51]

Este modelo se asemeja, estructuralmente, a la negociación de Shinran de la paradoja de la impureza y la seguridad como una de oposición pero también de transformación dialéctica. Así, mientras los practicantes permanecen "en este mundo [impuro]", su shinjin o corazón confiante es "igual a los corazones y mentes de todos los budas".[52] La seguridad de la iluminación presupone un proceso transformador y liberador que se desarrolla con el despertar del shinjin, ya que "A través del beneficio de la luz sin obstáculos [tariki], / realizamos el shinjin de virtudes vastas

[51] Ugo Dessi analiza "The Pure Land as a Principle of Social Criticism" en Japanese Religions, 33 (1 & 2), 75–90.
[52] Lamp for the Latter Ages. Mattosho VII. CWS, p. 532.

y majestuosas, / y el hielo de nuestras pasiones ciegas se derrite necesariamente / convirtiéndose inmediatamente en el agua de la iluminación".[53] Aunque los signos particulares de este proceso transformador siguen siendo un tema controvertido dentro de la Jodo Shinshu, parece claro que la visión de Shinran sobre el mappo no es en última instancia fatalista, ya que implica la promesa de liberación o transformación. Otra frase que Shinran suele usar para referirse a la seguridad de la Budeidad es "la etapa de no retrogresión", lo que implica que las personas de shinjin están en un viaje continuo hacia la iluminación.[54] Desde una perspectiva anarquista budista, la dialéctica de la autocrítica/seguridad transformadora ofrece un paradigma de progresión crítica que nunca deja de cuestionarse a sí mismo, como explicaré en detalle más adelante.[55]

Además, en términos sociales, ondobo ondogyo o la gente de shinjin pueden convertirse en un espacio encarnado de transformación y resistencia a las jerarquías vacías de mappo. La mente y el corazón de los practicantes ya están más allá del control de la autoridad estatal y monástica, estando en igualdad con a los Budas y habiendo recibido la seguridad de alcanzar la Tierra Pura. En consecuencia, las acciones que fluyen de esos corazones, aunque a menudo

[53] Hymns of the Pure Land Masters. Koso Wasan XXXIX. CWS, p. 371.

[54] Para una carta que analiza las implicaciones de este concepto, véase Lamp for the Latter Ages. Mattosho XIII. CWS, pág. 540.

[55] Shinran mantuvo esta actitud de autocuestionamiento y autocrítica hasta el final de su vida, cuando a los 85 años escribe la siguiente reflexión: "Estamos llenos de ignorancia y pasión ciega. Nuestros deseos son innumerables, y la ira, la furia, los celos y la envidia son abrumadores, surgen sin pausa; hasta el último momento de la vida no cesan, ni desaparecen, ni se agotan". Notes on Once-Calling and Many-Calling. Ichinen tanen mon'i. CWS, p. 488.

estén filtradas y expresadas a través de una ilusión egoísta, pueden introducir un elemento disruptivo y espontáneo dentro de una red de relaciones jerárquicas. La visión de Gustav Landauer sobre la naturaleza relacional del Estado es muy relevante para este análisis, junto con su idea de que la revolución surge desde dentro y se mueve expansivamente hacia afuera.[56] El mismo principio se expresa en la formulación poética del anarquista español Buenaventura Durruti, quien cuando se le preguntó sobre las ruinas que dejaría tras de sí una revolución destructiva respondió: "Llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones y ese mundo está creciendo en este instante".[57] Aunque el mundo en el corazón de Durruti es diferente de la Tierra Pura, su imaginación utópica corre paralela a la imaginación de Shinran de la relación entre la Tierra Pura y la persona a quien se le asegura el nacimiento en ella.

La fuerte cualidad relacional que anima la concepción de mappo de Shinran y la interacción entre los reinos de la iluminación y la ilusión tiene similitudes estructurales con ciertas formulaciones del pensamiento anarquista y, si se traduce al ámbito de la política, puede leerse en una dirección antiautoritaria. Debido a estas características, el pensamiento de Shinran tiene el potencial de aportar a los discursos anarquistas budistas un modelo para una comunidad de iguales y una especie de modelo para imaginar la interacción entre una conciencia distópica y una utópica. Este espíritu crítico es un elemento importante que

[56] Landauer en Martin Buber, Paths in Utopia (Syracuse, Nueva York: Syracuse University Press, 1950), pág. 49.
[57] Alberto Márquez, León Duarte (Montevideo: Editorial Compañero, 1993), p. 27

falta en muchos discursos anarquistas budistas actuales. Si bien no son completamente anarquistas, las declaraciones políticas y la identidad social de Shinran también contienen muchos elementos subversivos que ofrecen diversas posibilidades interpretativas.

www.sangkyap.net

5
Ni monje ni laico: ¿una ética de resistencia?

En 1207, el movimiento del nembutsu exclusivo de Honen fue prohibido por la corte imperial, a petición de las instituciones budistas que apoyaban y sostenían al Estado. En la petición de prohibición contra Honen y sus seguidores, las órdenes budistas establecidas no sólo discutieron sobre puntos polémicos de la doctrina sino que también advirtieron sobre las implicaciones sociales indeseables de permitir que el movimiento Tierra Pura crezca sin control. La popularidad del movimiento de Honen suponía una amenaza para el estatus de las escuelas tradicionales, en términos de apoyo social y financiero de los laicos, pero también era una amenaza implícita para el orden sociopolítico más amplio.

Dos de las acusaciones formuladas contra el movimiento Tierra Pura se referían (in)directamente al orden imperial. La primera implicaba la creación de una nueva escuela budista sin permiso imperial y la segunda acusaba al movimiento de ser irrespetuoso o negligente hacia los kami, las deidades nativas de Japón cuyo culto está íntimamente conectado con el culto al emperador.[58] Estos presuntos

[58] De hecho, las enseñanzas de Shinran se utilizaron para legitimar innumerables levantamientos campesinos dos siglos después, durante los siglos XV y XVI (Ikko-ikki). Si bien el potencial

crímenes sientan un precedente peligroso: las instituciones budistas podrían existir sin el control del Estado y podrían, directa o indirectamente, desafiar su autoridad.

Algunos miembros del movimiento Tierra Pura fueron ejecutados, y otros como Shinran o Honen fueron exiliados y/o despojados de sus hábitos. La prohibición y la diáspora que creó parecen haber fortalecido el movimiento de dos maneras fundamentales: por un lado, permitió que las ideas de Honen se extendieran a áreas remotas de Japón, lejos de Kioto, y por otro, reforzó las actitudes inconformistas de los castigados. Como exiliado despojado de su estatus monástico, Shinran se encontró en una posición intermedia de la que se apropió lúdicamente mediante el término hiso hizoku (literalmente, ni monje ni laico). Este término ha sido leído de múltiples maneras por académicos tanto sectarios como no sectarios; sin embargo, parece incuestionable que la frase denota un gesto de resistencia hacia el Estado que le quitó los hábitos. Al ser hiso hizouku, Shinran puede ser visto como alguien que niega tanto la autoridad estatal como

---

socialmente subversivo de su pensamiento quedó así demostrado, la institución más grande y emergente que afirmaba representar el legado de Shinran en ese momento (el Hongan-ji) adoptó un enfoque mixto ante las revueltas, no las enfrentó con medidas represivas, sino que amonestó a los insurgentes para que no extrajeran implicaciones sociales fáciles del mensaje de Shinran. En James Dobbins, pp. 132-156 y Carol Tsang, pp. 44-156, se puede encontrar un análisis exhaustivo de este período y de la actitud de la institución Jodo Shinshu. La ambivalencia sobre las revueltas todavía impregna los discursos de la Jodo Shinshu. Sin embargo, los eruditos y clérigos modernos de la Jodo Shinshu, como Alfred Bloom (1926), han apreciado la dimensión liberadora del Ikko-ikki: "El resultado fue la emancipación de los campesinos de la opresión espiritual, basada en el miedo al batchi o retribución divina en formas de castigo si no obedecían las demandas de sus señores, los templos, santuarios y daimyo (señores de la guerra locales), que representaban el poder divino en la tierra. Su liberación de la superstición condujo más tarde a las revueltas campesinas determinadas (Ikko ikki)", Bloom, Alfred. "Introduction" en Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), p. xxxvii.

la budista. Al afirmar que no es un laico, se resiste a la desvestidura forzosa del estado, mientras que al afirmar que no es un sacerdote o monje, se niega a someterse a la comunidad monástica y su jerarquía. La marginalidad autoproclamada de Shinran se convierte así en un espacio de exilio, un espacio de resistencia a diversos órdenes enredados y establecidos.

La frase hiso hizoku aparece también en la posdata del Kyogyoshinsho, la obra magna de Shinran, en la que critica abiertamente al emperador y a sus ministros. En su (in)famosa diatriba los acusa de "actuar contra el Dharma y violar la rectitud humana" cuando se "enfurecen y se amargan".[59] Esta representación distópica de las autoridades políticas resuena con la retórica de mappo, que, huelga decirlo, también se aplica a los gobernantes de la última era (mappo). Si el emperador y sus ministros actúan en contra de los principios budistas y confucianos, que se supone que legitiman su gobierno en primer lugar, ¿cómo pueden usar esos mismos principios para justificarlo? Shinran no plantea esa pregunta directamente, pero su invectiva insinúa implícitamente la hipocresía de los gobernantes. Aunque Shinran no desarrolla esta crítica para abarcar todas las formas de autoridad política, su mensaje parece ser que se puede desafiar a los gobernantes y exigirles que cumplan con ciertos estándares. Además, como Shinran encuentra en sus gobernantes las mismas "pasiones ciegas" y duplicidad que encuentra en sí mismo y en los que lo rodean, la

[59] Kyogyoshinsho VI, 117. CWS, p.289.

legitimidad implícita de los gobernantes como ejemplos morales o seres superiores se ve seriamente comprometida.

A pesar de los relativamente pocos pronunciamientos explícitos de Shinran sobre cuestiones políticas, muchos estudiosos han explorado las implicaciones políticas de su mensaje. Así, Christopher Goto-Jones interpreta al individuo "astuto" y "rebelde" que Amstutz ve usando "las máscaras de la interpretación técnica y su propio autodesprecio" como alguien que "se aleja del extremo 'permisivo' de la constitución política de Shotoku" hacia una "especie de anarquismo".[60] Shinran amplía algunos de los aspectos más liberales de la tradición político-religiosa japonesa, pero también se distingue de ella al negarse a presentar el buppo (es decir, la enseñanza budista) y el obo (es decir, la ley del rey) como necesarias o inherentemente complementarias. Esta separación se plantea en una carta en la que Shinran desautoriza a su hijo Jishin-bo por tergiversar sus ideas:

> Si aceptan lo que dice Jishin-bo —que he dado instrucciones a la gente para que difunda el nembutsu apoyándose en personas externas como

[60] Amstutz, Shinran and Authority, pág. 150. Christopher Goto-Jones, Political Philosophy in Japan. Nishida, the Kyoto School, and Co-Prosperity (Oxford: Oxford University Press, 2005), pág. 35. Se atribuye al semilegendario príncipe Shotoku Taishi (574-622) haber traído el budismo y la alfabetización a Japón. La relación de Shinran con el príncipe heredero es compleja y llena de matices. Por un lado, Shotoku sirve para legitimar que la Jodo Shinshu procede del padre fundador del budismo japonés (a través de las visiones oníricas que Shinran tiene de Shotoku como la Bodhisattva Kannon), pero por otro lado, "El enfoque de Shinran en el linaje kármico y espiritual [que conecta a Shinran y su enseñanza con Shotoku], socavó la autoridad del emperador, quien obtuvo su poder simbólico a través de su linaje imperial con el Príncipe Hotoku", Kenneth Doo Young Lee, The Prince and the Monk. Shotoku Worship in Shinran's Buddhism Shotoku Worship in Shinran's Buddhism. (Albany: State University of New York Press, 2007), p. 124.

> poderosos partidarios, lo cual nunca he dicho— será un error absoluto. […] No deben de ninguna manera diseñar la difusión del nembutsu utilizando a personas externas como apoyo. La difusión del nembutsu en esa área debe producirse a través del trabajo del venerado Buda.[61]

Al rechazar cualquier tipo de interferencia o ayuda de "personas externas" o "partidarios poderosos", lo que se refiere a funcionarios del gobierno, se puede decir que Shinran resiste la cooptación de su comunidad. Sin embargo, al utilizar una vez más el principio del tariki, rompe con un viejo concepto japonés: la dependencia mutua o necesaria entre buppo y obo. La unión de buppo y obo se remonta a la introducción del budismo en Japón y sirvió para proporcionar una relación simbiótica entre el Estado y las instituciones budistas. De esta manera, los monjes protegen al Estado a través de rituales y, a su vez, el Estado los protege a ellos a través del poder desnudo.[62] Esta relación permitió que los gobernantes se legitimaran mediante la ideología budista y pudieran usar esa ideología para gobernar a sus súbditos; por otra parte, las enseñanzas budistas fueron oficialmente respaldadas y difundidas por los gobernantes. Shinran desafía explícitamente la lógica de este modelo cuando rechaza el apoyo externo.[63] Aunque no

[61] A Collection of Letters VII. CWS, p. 568.

[62] Esta dinámica se analiza en profundidad en Neil McMullin, Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan (Princenton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1984).

[63] Véase Tokunaga Michio, "Buddha's Law and King's Law: The Bifurcation of Shinran's Teaching," en Shin Buddhism: Monograph Series (Los Angeles: Pure Land Publications, 1993)

rechaza la idea de que la práctica del nembutsu pueda beneficiar a la nación en algún sentido, Shinran se opone firmemente a proporcionar o recibir el "beneficio" que el Estado esperaba de los establecimientos budistas.

La posibilidad de beneficiar a la nación y a otros en general se expresa en otra carta a Shoshin-bo, un seguidor que estaba a punto de enfrentar un litigio debido a su participación en el movimiento de Shinran. En él, Shinran se identifica como parte de una comunidad perseguida, "gente del nembutsu de la Tierra Pura", y comparte su experiencia como exiliado. Hacia el final, también anima a la comunidad a recitar el nembutsu "no pensando en ellos mismos, sino por el bien de la corte imperial y por el bien de la gente del país". También recomienda a las personas cuyo shinjin está establecido que lo reciten "con el deseo: 'Que pueda haber paz en el mundo y que pueda la enseñanza del Buda difundirse'".[64] Este fragmento se ha utilizado para dar a entender que Shinran rindió homenaje al emperador y respaldó implícitamente la ideología del obo-buppo.[65] Sin

[64] A Collection of Letters II. CWS, p. 560.

[65] Esta interpretación fue particularmente preeminente durante el período que va desde la era Meiji (1868) hasta el final de la Segunda Guerra Mundial (1945). Un buen ejemplo es el testamento del vigésimo Monshu de Nishi Honganji, Konyo Ohtani (1798-1871), que identifica explícitamente al emperador con Amida y sostiene que la gratitud debe expresarse como obediencia. De este modo, la enseñanza de Shinran había dado un giro completo, desde la denuncia de la hipocresía de los gobernantes hasta convertirse en su fuente última de legitimidad. El texto de Konyo se puede encontrar, junto con análisis exhaustivos, en Curley (págs. 140-147) y en Rogers, Minor y Ann Rogers. "The Honganji: Guardian of the State (1868-1945)". Japanese Journal of Religious Studies 17 (1990): 1-26. A medida que el Estado japonés se militarizaba y se volvía cada vez más imperialista, los estudiosos de la Shinshu escudriñaron los escritos de Shinran para encontrar pasajes que pudieran legitimar las numerosas guerras de Japón. Este proceso se ha denominado "La movilización de la doctrina" y Christopher Ives lo analiza con más detalle en "The Mobilization of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan", Japanese Journal of

embargo, el deseo de que las enseñanzas se difundan y el hecho de recitar el nembutsu "por el bien de la corte imperial" no están explícitamente relacionados en la carta. Además, recitar el nembutsu por el bien de la corte es un acto de devoción ambiguo. Si bien esto podría significar una reverencia a la autoridad del emperador, no debemos olvidar que Shinran frecuentemente alentaba a sus seguidores a recitar el nembutsu por sus enemigos (por ejemplo, aquellos que obstruían el nembutsu).

Utilizando un lenguaje que se asemeja al de su diatriba contra el emperador y su ministro, Shinran habla de aquellas autoridades que persiguieron su movimiento como "gente sin ojos" y "gente sin oídos" porque "realizan acciones que provocarán la supresión del nembutsu y actúan por malicia hacia la gente del nembutsu".[66] El consejo de Shinran sobre cómo tratar a los oponentes del nenbutsu se articula así para sus seguidores: "sin guardar rencor a esas personas, deben

---

Religious Studies 26 (1999), pp. 83-106. Además, a principios de la década de 1910, Takagi Kemmyo, el socialista y pacifista Shinshu, criticó duramente la interpretación de la orden de Shinran de recitar el nembutsu por el bien de la corte imperial, ya que la consideraba una defensa del servilismo. Señala que más adelante, en la misma carta, Shinran alienta a la hermandad a recitar el nembutsu "con el deseo de que 'haya paz en el mundo y se difundan las enseñanzas del Buda'". Esta última orden parece contradecir las políticas violentas y represivas de "la corte imperial" (en la época de Takagi) y no puede entenderse como una implicación de obediencia, sino simplemente como un deseo de bienestar para todos, incluidos aquellos que se oponen al nembutsu. El Estado japonés, cada vez más militarizado, de principios del siglo XX parece no encajar con el deseo de paz, por lo que Takagi se niega a imaginar que el cumplimiento de sus políticas pueda justificarse de algún modo a través de las enseñanzas de Shinran. Takagi se enfrenta así a los eruditos de la Shinshu que legitiman la política imperial a través de esta carta en particular: "Aunque el pasaje anterior es un evangelio de paz, ¿la gente lo ha confundido con el sonido de una clarín que nos ordena atacar al enemigo? ¿O he confundido las campanas y los tambores de batalla con mandatos de paz?" Takagi Kemmyo, "My Socialism", en Living in Amida's Universal Vow, Alfred Bloom, ed., (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2004), p. 193.

[66] A Collection of Letters V. CWS, p. 565.

tener presente el pensamiento de que, recitando el nembutsu, han de ayudarles".[67] El hecho de que Shinran anime a sus seguidores a recitar el nembutsu por un individuo determinado no significa necesariamente que se le rinda homenaje a ese individuo, como lo demuestra claramente el segundo ejemplo. Lejos de mostrar respeto o aceptar la autoridad de "gente sin oídos" y "gente sin ojos", la respuesta de Shinran es un claro gesto de resistencia expresado en el lenguaje inclusivo de la compasión budista. La referencia a la corte imperial no significa necesariamente una relación implícita de dependencia o cooperación mutua, sino una expresión de la compasión del Buda, que abraza a amigos y enemigos por igual.

Al trazar esta separación básica entre buppo y obo, se puede decir que Shinran, por un lado, previene el surgimiento de una política fundamentalista Jodo Shinshu con aspiraciones a apoderarse del Estado y, por el otro, resiste la interferencia estatal destinada a convertir las enseñanzas religiosas y la comunidad en un mecanismo de control social. La negativa de Shinran a confiar la difusión de sus ideas religiosas al Estado también se basa y legitima en la lógica del tariki. Puesto que nadie puede obligar o entrenar a otra persona a confiar en Amida, ¿cómo puede alguien reivindicar el papel de difundir la enseñanza?

La lógica del tariki no sólo afecta la relación entre la comunidad y el Estado, sino también la autopercepción de Shinran y las relaciones dentro y fuera de la comunidad

[67] Ibídem.

religiosa. De una manera que se asemeja al Buda del Kalama Sutta, Shinran está registrado diciendo en el Tannisho: "el Voto de Amida […] fue enteramente por mi propio bien" y dirigiéndose a su audiencia: "si toman y aceptan el nembutsu o si lo abandonan, es algo que cada uno de ustedes debe determinar".[68] La primera afirmación no debe leerse como una afirmación ontológica de la especialidad de Shinran, sino como una valoración vivencial de la experiencia individual de encomendarse al Buda. Shinran sólo puede hablar por sí mismo y, por tanto, en lo que a él respecta, el voto es sólo para sí mismo. Aunque comparte la enseñanza y su interpretación de ella con otros, no puede hablar en nombre de los demás ni imponerles sus creencias. Este enfoque no coercitivo e individualista confirma además por qué una estructura coercitiva y homogeneizadora como el Estado nunca podría encargarse de difundir o propagar la enseñanza.

En sus cartas también se observa una actitud de laissez-faire hacia la divergencia de sus enseñanzas, excepto cuando ciertos individuos reivindican la autoridad de Shinran mientras tergiversan su mensaje para sus propios fines (por ejemplo, su hijo Jishin-bo). Esta actitud de no interferencia se puede encontrar en declaraciones como "No puedo aceptar lo que dicen tus compañeros practicantes, pero no hay nada

[68] A Record in Lament of Divergences. Tannisho, Postcript. CWS, p. 679; A Record in Lament of Divergences. Tannisho II. CWS, p. 662. El Kalama sutta del canon pali presenta al Buda histórico exhortando a su audiencia a no confiar en la autoridad, la tradición recibida o las palabras biensonantes. El Buda insiste en que cada individuo debe cuestionar y poner a prueba todo lo que oye y luego decidir por sí mismo si es cierto o no. Véase Tannisaro Bikku, trad., Kalama Sutta: To the Kalamas (http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an03/an03.065.than.html, 1994).

que hacer al respecto".[69] El tono de Shinran es más severo cuando condena la difamación de los padres, maestros o compañeros practicantes, como en el caso de Zenjo-bo, de quien Shinran toma distancia: "No tenía sentimientos cercanos por él y no lo animé a que viniera a verme".[70] En otras cartas, Shinran aconseja a sus seguidores "mantener una distancia respetuosa y no familiarizarse con aquellos que son dados a hacer el mal".[71] Aunque esto puede leerse como una especie de excomunión informal, Shinran se negó sistemáticamente a recuperar los objetos sagrados entregados a sus seguidores (el mismo procedimiento que significa excomunión en las comunidades budistas japonesas), negando que tuviera algún poder sobre los objetos o los estudiantes.[72] Es imposible determinar las

[69] Lamp for the Latter Ages. Mattosho XVIII. CWS, p. 549.

[70] Lamp for the Latter Ages. Mattosho XIX. CWS, pp. 551-552. Algunas de las acciones descritas en estas cartas comprendían lo que el Budismo Mahayana de Asia Oriental consideraba los actos que acarreaban las peores consecuencias kármicas, a saber, las cinco ofensas graves y el mal uso o la calumnia del Dharma [enseñanza budista]. Las cinco ofensas más graves se enumeran de forma divergente en diferentes fuentes canónicas, pero generalmente implican el asesinato o ataque a los padres, a un Buda, a la comunidad budista, a Arahats o a Bodhisattvas. Aunque el Sutra Extenso menciona que la práctica fácil del nenbutsu no está disponible para "aquellos que cometen las cinco graves ofensas y calumnian el Dharma correcto" (Inagaki, p. 22), la última tradición de la Tierra Pura desde Shan Tao (613-681) en adelante, incluido Shinran, consideró esto como una disuasión para cometer esas acciones y no como una cláusula real de exclusión. Por lo tanto, Shinran interpreta esta exclusión como una inclusión oblicua. El propósito de la cláusula de exclusión es mostrar "la gravedad de estos dos tipos de maldad", que ve en acción en sí mismo, una confirmación de que los seres sensibles no pueden liberarse a sí mismos y que el voto del Buda es para su bien. Así, la disuasión de cometer el mal se considera una forma de tranquilidad, que "nos hace comprender que los seres sensibles de las diez direcciones, sin una sola excepción, nacerán en la Tierra Pura". Notes on the Inscription on the Sacred Scrolls. CWS, p. 494.

[71] Lamp for the Latter Ages. Mattosho XX. CWS, p. 554.

[72] Cuando se le preguntó por qué no exigía los objetos sagrados entregados a un seguidor que ya había abandonado la comunidad, se registra que Shinran razonó en contra de esto: "Cuando surgen diferencias de opinión en este mundo, la tierra se vuelve estridente con quejas para devolver el pergamino Honzon y los escritos sagrados, para devolver los títulos, para devolver la verdadera confianza que han recibido. […] El pergamino Honzon y las escrituras sagradas son

relaciones de poder exactas en juego en las muchas disputas que tuvieron lugar en la comunidad de Shinran, sin embargo parece haber una diferencia en la forma en que él trata las diferencias de opinión en asuntos doctrinales y la forma en que aborda el comportamiento agresivo o engañoso que comprometió a Shinran o perturbó la comunidad. Además, el consejo de no familiarizarse con los "malhechores" se lee ambiguamente en el contexto tanto como una excomunión informal como una negativa a imponer sus puntos de vista a quienes los antagonizan.[73] Entre los practicantes, es probable que la difamación de los tres tesoros (maestro —usado libremente para referirse a Honen, Shinran o el Buda—, las enseñanzas y la comunidad de practicantes) haya sido considerada como una expresión del deseo de abandonar la comunidad y la "distancia respetuosa" de Shinran puede ser leída como un reconocimiento tácito de ese deseo. En cualquier caso, la correspondencia que registra estas disputas nunca entra en detalles sobre qué actos o palabras específicos implicaban "difamación" o se consideraban inaceptables.

Shinran se muestra más severo cuando reniega de su hijo, que había estado reclamando la autoridad de su padre para aparentemente crear su propia base de poder en las

---

formas de medios hábiles destinados a beneficiar a los seres sensibles. Incluso si alguien decidiera cortar sus lazos conmigo y entrar en la comunidad de otra persona, no tengo ningún monopolio especial sobre estas escrituras sagradas, ya que lo que enseña el Tathagata tiene vigencia en todas las comunidades". Kudensho V. Bloom, ed., The Essential, págs. 20-21.

[73] En la misma carta en la que Shinran aconseja "mantener una distancia respetuosa y no familiarizarse" con los malhechores, también razona que hay que dejarlos en paz, ya que su conversión "no es nuestro designio", pues necesita ser "despertada mediante el trabajo del Buda", Lamp for the Latter Ages. Mattosho XX. CWS, p. 554.

provincias orientales. En este caso, Shinran recurre a su autoridad social como padre, en lugar de su autoridad vagamente definida como maestro, para frenar el intento de su hijo de hablar en su nombre. Sin embargo, ni en el caso de Jishin-bo ni en los otros casos que implican conflicto, Shinran emite ningún tipo de condena espiritual. No se pronuncia sobre el destino futuro de sus oponentes, aunque a veces racionaliza su comportamiento de la siguiente manera: "tales pensamientos surgen porque no se confían al Buda Dharma".[74] En última instancia, sin embargo, Shinran parece considerar que las relaciones con sus seguidores vagamente definidos están regidas por condiciones kármicas, que escapan a la voluntad consciente tanto del estudiante como del maestro: Nos reunimos cuando las condiciones nos llevan a encontrarnos y partimos cuando las condiciones nos separan. A pesar de esto, algunos afirman que quienes recitan el nembutsu habiendo cambiado de maestro en maestro no pueden alcanzar el nacimiento. Esto es absurdo".[75]

Un uso análogo de la lógica tariki para deconstruir las relaciones sociales de autoridad y obediencia se puede encontrar en el capítulo trece del Tannisho, en el que Shinran primero asume la máscara del autoritarismo para luego desacreditarlo ofreciendo una crítica radical de la obediencia. El capítulo comienza con una inusual petición de obediencia de Shinran a Yuien-bo: "Yuien-bo, ¿aceptas todo lo que te digo? […] Entonces, ¿no te desviarás de lo que

[74] Lamp for the Latter Ages. Mattosho XX. CWS, p. 554.

[75] A Record in Lament of Divergences. Tannisho VI. CWS, p. 664. 75. A Record in Lament of Divergences. Tannisho XIII. CWS, p. 670. 76. Ibídem.

te diga?". Yuien-bo rápidamente promete cumplir.[76] Sin embargo, a la inusual petición de obediencia le sigue otra orden extraña: "Ahora quiero que mates a mil personas. Si lo haces, sin duda alcanzarás el nacimiento".[77] La respuesta de Yuien-bo es nuevamente rápida, pero negativa: "Aunque me instruyas así, me temo que no está en mi poder matar ni a una sola persona".[78] A lo que Shinran responde irónicamente: "Entonces, ¿por qué dijiste que seguirías todo lo que yo te dijera?".[79] Shinran luego explica lo difícil que es actuar de acuerdo a nuestros deseos, ya que a menudo estamos a merced de nuestras historias kármicas, y cómo el "bien" o el "mal" en nuestros corazones no tienen peso en nuestro logro del nacimiento en la Tierra Pura. De esta manera, no sólo el "bien" y el "mal" quedan nuevamente relativizados cuando son vistos desde la compasión omniabarcante y no discriminatoria del Buda, sino que la posibilidad misma de la obediencia (ya sea a la propia voluntad o a la del otro) se revela como una ilusión.

Al adoptar la máscara del autoritarismo, Shinran demuestra lo absurdo de la obediencia e implícitamente establece un precedente para cuestionar la autoridad. Como lo demuestra su propia petición irrazonable, el hecho de que respetemos o estemos de acuerdo con ciertas personas no significa que debamos o podamos seguir ciegamente sus instrucciones.[80]

---

[76] A Record in Lament of Divergences. Tannisho XIII. CWS, p. 670.
[77] Ibídem.
[78] Ibídem.
[79] Ibídem.
[80] Kiyozawa (1863-1901) plantea un argumento estructuralmente similar, al considerar que los códigos morales son, en última instancia, irreales e inalcanzables. En una época en la que las instituciones Jodo Shinshu abogaban por una ética de obediencia al Estado, Kiyozawa considera la

Aunque el argumento de Shinran se centra en nuestra incapacidad para actuar coherentemente y, en consecuencia, en cómo no se deben añadir requisitos de comportamiento (incluido el cumplimiento social o religioso) al shinjin, la implicación de su intercambio con Yuien-bo también implica que el cumplimiento es irrelevante e irracional. Si bien este breve intercambio debe entenderse como parte de una polémica budista, ofrece un paradigma y una lógica de inconformidad que puede abordarse de manera subversiva. Sin embargo, al hacer que la obediencia sea ilusoria y no meramente irrelevante o antinatural, Shinran implícitamente equipara la conformidad deliberada y la inconformidad consciente como diseños absurdos. En otras palabras, se podría argumentar que la obediencia es una ilusión, pero obedecerla siendo consciente de su naturaleza ilusoria no presenta ningún problema. Ver lo absurdo de la autoridad no implica necesariamente rebelión, ya que uno puede optar por obedecerla de manera cínica o lúdica. Después de todo, la obediencia se deconstruye junto con el libre albedrío o la capacidad de actuar según nuestros deseos y, puesto que somos prisioneros de nuestras historias kármicas, ni la rebelión ni la obediencia son realmente nuestra elección.[81]

---

moralidad como una enseñanza destinada a "permitir que alguien aprecie la imposibilidad de la praxis moral" (Kiyozawa Manshi, "Negotiating Religious Morality and Common Morality" en Mark Blum y Robert Rhodes ed., Cultivating Spirituality. A Modern Shin Buddhist Anthology, (Albany: State University of New York Press, 2011), p. 82). De manera similar a la relativización de la moralidad que hace Shinran, la de Kiyozawa podría igualmente ser apropiada para una agenda libertaria que cuestiona al Estado y su ética, pero también como una orden silenciosa para dejarlo ser como es y centrarse en la experiencia absoluta del shinjin. En consecuencia, las lecturas de Kiyozawa, tanto de complacencia como de resistencia, son igualmente abundantes (Curley, pp. 148-153).

[81] Shinran se muestra más determinista en Tannisho XIII, al sostener que no son nuestras buenas o malas intenciones las que determinan nuestras acciones, sino nuestras historias kármicas, sobre las

Así, mientras que la desacreditación lúdica de Shinran de su propia autoridad podría interpretarse en una dirección antiautoritaria, también puede usarse para justificar una forma irónica y autoconsciente de cumplimiento.[82]

De hecho, este problema ha perseguido durante mucho tiempo la historia política del budismo y la formulación de cualquier tipo de anarquismo budista. El carácter relativista de la mayor parte del pensamiento budista, incluido el de la Jodo Shinshu, puede producir una especie de pasividad cínica que, a pesar de ser crítica con el gobierno, también permite que los gobiernos gobiernen. El ejemplo paradigmático del texto taoísta de influencia budista Wu Nengzi (siglo IX) en China demuestra cómo la relatividad budista puede prestarse a una aceptación irónica y a la colaboración con el gobierno.[83] Si bien puede haber un elemento crítico y autocínico en colaborar con la autoridad,

---

que no tenemos ningún poder. Sin embargo, esta visión puede interpretarse, como lo hace Bloom, como una implicación de que es posible otra forma de acción, a través del tariki, ya que "la realidad del Voto y su compasión iluminan y determinan nuestra experiencia [kármica]. Nuestra experiencia no limita el Voto", Strategies for Modern Living. A Commentary with the Text of the Tannisho. (Berkeley: Numata Centre, 1992), p. 120

[82] Por ejemplo, Amstutz caracteriza los valores de la Jodo Shinshu durante el período Tokugawa (1603-1868) como "un énfasis en el trabajo duro, la frugalidad, la obediencia al gobierno, la protección conservadora del propio grupo familiar o negocio […], la honestidad, la moderación, la cortesía, la moderación, la observancia de la jerarquía social y, sobre todo, la confianza en uno mismo" (Interpretación 24). Esta enumeración muestra cómo la Jodo Shinshu no se desarrolló en una dirección antiautoritaria y cómo la retórica de igualdad y espontaneidad de Shinran no se tradujo, y no se traduce necesariamente, en igualdad social y libertad individual. Por lo tanto, una larga historia de cooptación y cooperación con el Estado no hace que la Jodo Shinshu sea esencialmente conservadora, así como una historia temprana de subversión y crítica social no la hace inherentemente antiautoritaria.

[83] Un comentario detallado del texto desde una perspectiva anarquista se puede encontrar en Rapp, John. "Anarchism or Nihilism: The Buddhist- Influenced Thought of Wu Nengzi" en Alexandre Christoyannopoulos, Religious Anarchism: New Perspectives. Newcastle: Cambridge Publishing Scholars, 2009), pp. 202-225.

ese enfoque, lejos de desestabilizar o perturbar esa autoridad, garantiza su buen funcionamiento. Suzuki (in)famosamente escribió que el Zen, y el budismo en general, puede "ligarse al anarquismo o al fascismo, al comunismo o a la democracia".[84] La historia de la Jodo Shinshu ciertamente confirma que la declaración de Suzuki también se aplica a las enseñanzas de Shinran, que han sido interpretadas desde una amplia gama de perspectivas ideológicas, desde el socialismo hasta el liberalismo y desde el nacionalismo imperial japonés hasta el ecopacifismo.[85]

Afirmar que Shinran es inherentemente anarquista es tan anacrónico y engañoso como afirmar que la filosofía y el discurso Zen son "más anarquistas que el anarquismo". Sin embargo, Shinran, como la filosofía Zen, puede leerse anárquicamente y proporcionar una base budista a un proyecto anarquista. Además, la conciencia crítica e histórica de Shinran y su crítica tanto de la autoridad budista como de la estatal pueden ayudar a los anarquismos budistas contemporáneos a examinar críticamente su propia historia

[84] Aunque un Suzuki más joven había escrito en 1938 que el Zen podía "ligarse al anarquismo o al fascismo, al comunismo o a la democracia, al ateísmo o al idealismo, o a cualquier dogmatismo político o económico" (Suzuki en Victoria, p. 63), hacia el final de su vida dijo en una conferencia pública que "el anarquismo es lo mejor" (Brown, p. 214).

[85] Se puede encontrar una lectura socialista en Takagi (ver nota 28), una lectura liberal en Kiyozawa (ver nota 81), una lectura imperialista japonesa corresponde a las doctrinas de tiempos de guerra discutidas en la nota 66 y se puede decir que elementos de ecopacifismo impregnan el discurso oficial de las dos instituciones más grandes de la Jodo Shinshu: la Nishi y la Higashi Honganjis. Los discursos del 24º Monshu de la Nishi Honganji, Sokunyo Koshin Ohtani (1945), reflexionan sobre "cuestiones de paz y preocupaciones medioambientales" y ofrecen un análisis budista de "los conflictos armados y el cambio climático" y la ética de la moderación y la mutualidad. Sokunyo Ohtani Koshin. "Immesurable Light and Life -2008 New Year's Message from the Monshu" en el templo budista de Manitoba.
(http://www.manitobabuddhistchurch.org/blog_files/1cbf020d5e607cce8a4ce4a2c63b8c11–46.html).

y la historia del budismo en general. Ya sea visto como reformista o revolucionario, los intentos de Shinran de redefinir su propia autoridad de una manera descentralizadora, y su actitud no conformista hacia lo que él percibía como poderes seculares y religiosos corruptos, pueden inspirar una reflexión fructífera sobre las relaciones sociales en funcionamiento en las comunidades anarquistas budistas y su relación con las sociedades más grandes. Además, mientras el anarquismo budista lidia con su propia relación con el Estado, la historia de los budistas que lucharon con el Estado y mantuvieron una distancia respetuosa pero resistente puede producir muchas lecciones poéticas y políticas. De este modo, el lado crítico y rebelde de Shinran puede extrapolarse y reutilizarse para resistir otras prácticas más recientes de dominación y opresión.

6
Reflexiones finales

Este análisis del potencial libertario de Shinran cumple un doble propósito: revelar los aspectos más anarquistas de sus enseñanzas, utilizándolos para formular un anarquismo budista Jodo Shinshu; y ofrecer algunas de sus ideas como contrapeso al privilegio de una concepción orientalista y a-histórica del Zen en la retórica anarquista budista reciente. Ofrecer una base budista alternativa, aunque no necesariamente incompatible, para forjar un anarquismo budista diferente, podría permitir a la tradición anarquista budista occidental cuestionar sus propios supuestos e historias de poder. Además, el énfasis de Shinran en la confianza y el lenguaje devocional desestabiliza la imaginación orientalista anarquista budista del budismo como exclusivamente meditativo, no religioso y, en un sentido posterior a la Iluminación, racional. Sin embargo, un anarquismo basado en Shinran muestra cómo el anarquismo budista no necesita ser expresado en el lenguaje del excepcionalismo que considera al budismo como "la religión de la no-religión".[86]

[86] La frase, ampliamente utilizada para describir el budismo en la cultura popular, también se puede encontrar en el título de Buddhism the Religion of No-Religion de Alan Watts (Boston: Tuttle Publishing, 1999).

Un claro ejemplo es la lógica del tariki, que se basa en la racionalidad y la filosofía budistas, pero que no encaja bien con un budismo puramente meditativo, despojado de elementos "religiosos". Sin embargo, el tariki libera al practicante budista de los regímenes tradicionales de práctica budista, que a menudo implicaban elementos jerárquicos y disciplinarios. Dado que la acción no mediada del Buda Amida actúa directamente sobre el practicante, se podría decir que es un "derecho de juicio privado" budista, que permite al practicante discernir en relación con su experiencia del tariki. Como demuestra la obra de William Godwin, la noción de un "juicio privado" puede convertirse en una crítica de la autoridad estatal y de la autoridad en general. Además, el tariki logra la igualdad de todos los seres, ya que en los últimos días de mappo no se puede decir que nadie no necesite la ayuda del Buda. Estas igualdades paralelas, que ofrecen visiones complementarias de entrelazamiento y liberación, posibilitan la crítica social y pueden utilizarse para militar contra la jerarquía. Lo más importante es que la noción de mappo tiene un fuerte sabor relacional que identifica la era oscura con las mentes oscuras de los seres que viven en ella, que están igual y mutuamente enredados en la oscuridad. Así, la conciencia relacional de estar profundamente involucrado en las realidades opresivas de mappo puede desencadenar el deseo de rebelarse y transformarse.

Si aplicáramos la visión de Shinran sobre la corrupción del gobernante, siguiendo la misma lógica histórica que le hace imaginar el nembutsu como la práctica budista más central y

universal y también la más apropiada para mappo, se podría argumentar que en los últimos días la jerarquía se ha vuelto corruptora e ineficaz y debería dar paso a un paradigma social alternativo. La alternativa podría inspirarse en el ondobo ondogyo de Shinran, la comunidad de compañeros de viaje que resiste las formaciones jerárquicas y el espíritu de mappo. La formación social horizontal encarnada en el discipulado igualitario del Buda puede, por lo tanto, ser interpretada, al igual que el nembutsu, como el modelo social budista más fundamental y, en la última era de mappo, el único viable. Este modelo puede añadir al proyecto anarquista budista un enfoque de idoneidad y sensibilidad histórica, que no necesita estar enraizada en la escatología budista, para equilibrar el énfasis en la similitud filosófica y ahistórica entre el budismo y el anarquismo. Aunque la visión de la historia de Shinran tiene sus raíces en las narrativas teleológicas budistas, su conciencia crítica de su zeitgeist y su atención al contexto histórico e idoneidad (arraigadas también en las ideas budistas de causalidad) son herramientas útiles que pueden traducirse a otras concepciones de la historia.

La interacción entre la era mappo y la Tierra Pura es la formulación de Shinran de la doctrina Mahayana básica de la dependencia mutua de samsara y nirvana, aunque también puede utilizarse para negociar nociones de distopía y utopía en un contexto político. En el centro de la relación entre mappo y Tierra Pura se encuentra una preocupación por armonizar los medios y los fines. En la medida en que el ser corrupto de mappo no puede afectar la liberación, del

mismo modo que el Estado no puede orquestar su propia desaparición, la liberación proviene de un ámbito radicalmente diferente y se expresa en acciones que imitan o instancian el fin utópico. Al descentralizar la comunidad budista y liberarla de los regímenes disciplinarios tradicionales, se puede decir que la Tierra Pura está prefigurada en la era y el mundo de mappo. Sin embargo, una comunidad así prefigurada debe ser extremadamente cautelosa en cuanto a sus propios motivos, ya que todavía está bajo la influencia de mappo. El hecho de que Shinran vea tanto a mappo como a la Tierra Pura trabajando dentro de sí mismo introduce un elemento crítico de autocuestionamiento acompañado de confianza en uno mismo y seguridad. Esta doble conciencia proporciona un paradigma para articular la interacción entre una conciencia crítica o distópica y una conciencia esperanzadora o utópica. La compleja noción de Shinran del nacimiento en la Tierra Pura, como algo que a la vez está plenamente establecido en medio de la vida ordinaria y también que sólo se realiza completamente en el futuro, presenta una utopía viviente que puede irrumpir y afectar nuestro mundo presente mientras que siempre queda aplazada al futuro. Estas dinámicas ofrecen un modelo de progresión constante que nunca puede verse a sí mismo de manera autocomplaciente, pretendiendo haber alcanzado el objetivo final.

Además, la inmanencia y trascendencia temporal y simultánea del nacimiento en la Tierra Pura introduce una brecha crítica entre el ideal utópico y la conciencia embrionaria que lo encarna, ausente en las formulaciones

del anarquismo budista que ven la anarquía ya cumplida en el ámbito de la retórica Zen o la práctica de la meditación. Sin embargo, el principal problema en el pensamiento de Shinran es la voluntad o, más precisamente, una voluntad rebelde que puede transformar el reino distópico de mappo. Shinran nunca articula tal voluntad, pero sus acciones, que pueden leerse como una extensión de sus enseñanzas, muestran que ni la lógica del tariki ni la teleología de mappo lo volvieron sumiso o pasivo. Aunque pone en tela de juicio su propia capacidad para discernir entre el bien y el mal, Shinran actúa de acuerdo con su juicio relativo, que a veces incluye cuestionar vehementemente lo que considera un comportamiento inaceptable (por ejemplo, la prohibición del nembutsu).

Así, el ejemplo de Shinran demuestra cómo la conciencia de la relatividad última de la moralidad no implica necesariamente someterse al orden establecido, sino que también puede utilizarse para desafiarlo y, posiblemente, transformarlo. De la misma manera que Shinran se opone a lo que juzga como injusticia, el anarquista Jodo Shinshu puede usar su juicio relativo para articular estrategias de resistencia.

Siguiendo la analogía del "derecho al juicio privado" cristiano, el juicio relativo de Shinran o del practicante está informado o infundido por la experiencia subjetiva del tariki. Una voluntad subversiva debería surgir como una interacción tanto del diseño iluminado del Buda como del diseño relativo y contingente del practicante. Se puede decir

que las acciones de Shinran son un ejemplo de esa interacción de voluntades o intenciones. Si bien sus relaciones reflejan un espíritu más libre y descentralizado fundado en el tariki, también considera las implicaciones pragmáticas y actúa en relación con una sensibilidad moral implícita y culturalmente aceptada. El contenido particular de esta sensibilidad moral no es crucial para la formulación de un anarquismo basado en Shinran, ya que pertenece al ámbito del juicio provisional, al que Shinran se niega a conferir cualquier validez última, y podría ser reemplazado o reformulado. Sin embargo, esta interacción de voluntades ofrece un modelo para intentar vivir en el espíritu de un mundo ideal mientras tenemos que lidiar con uno distópico.

Lo más importante es que la negativa de Shinran a entablar una relación simbiótica con el Estado puede desencadenar una reevaluación, por parte de los anarquistas budistas, de la larga historia de cooptación y colaboración budista con el Estado, de cual la tradición Jodo Shinshu no es una excepción. Si bien el budismo no es inherentemente autoritario, es necesario reconocer y explorar críticamente su larga historia de enredos con los gobiernos en todo el mundo budista. Para articular un budismo que pueda ser anarquista, es esencial entender primero por qué el budismo, en general, no ha sido anarquista. Además, al explorar historias opresivas se pueden descubrir muchos ejemplos de resistencia y reapropiarse de ellos creativamente. La conciencia histórica de Shinran y su compromiso creativo con la tradición textual budista son una invitación a reinterpretar y releer. Esta relectura, que se entiende como

una de las etimologías latinas de la palabra religión (re-legere, literalmente leer de nuevo), es central para cualquier anarquismo budista que pretenda releer religiosamente al mundo y a sí mismo. De esta manera, Shinran aporta un modelo exhaustivo y crítico para releer la historia budista, el canon budista y a los propios lectores (budistas).

Agradecimientos

Esta investigación fue parcialmente habilitada por el grupo de investigación Culturas, Religiones y Derechos Humanos (CRDH-GdI-01) de la Universidad Internacional de La Rioja. El autor desea agradecer al proyecto por el generoso material y apoyo institucional que contribuyó a la finalización de este capítulo.

Referencias

Amstutz, Galen, Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism (Albany: State University of New York, 1997).

Amstutz, Galen, "Shinran and Authority in Buddhism", en Living in Amida's Universal Vow. Así lo dice en Shin Buddhism, ed. por Alfred Bloom (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2004), pp. 143–154.

Bloom, Alfred "Honen and Shinran: Loyalty and Independence", en Shindharmanet, 2012 (http://www.shindharmanet.com/wp-content/uploads/2012/pdf/Bloom-Loyalty.pdf)

Bloom, Alfred, "Introduction", en Fitzgerald et al., eds., Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), pp. xxiii-xxxvii.

Bloom, Alfred, "Shin Buddhism in the Modern Ethical Context", en Shindharmanet (http://shindharmanet.com/course/c24/)

Bloom, Alfred. Strategies for Modern Living. A Commentary with the Text of the Tannisho. (Berkeley: Numata Centre, 1992).

Bloom, Alfred. "The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self- Acceptance" en Paul Williams, ed., Buddhism in China, East Asia and Japan. Vol II (Abingdon, Oxon: Routledge, 2005), pp.87–93.

Bloom, Alfred, ed., The Essential Shinran. A Buddhist Path of True Entrusting (Boston: World Wisdom, 2007).

Blum, Mark. The Origins and Development of Pure Land Buddhism: A Study and Translation of Gyonen's Jodo Homon Genrusho. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Brown, James. "The Zen of Anarchy: Japanese Exceptionalism and the Anarchist Roots of the San Francisco Poetry Renaissance". Religion and American Culture: A Journal of Interpretation, 19.2 (Verano de 2009) p. 214.

Buber, Martin, Paths in Utopia (Siracusa, Nueva York: Syracuse University Press, 1950).

Clark, John [Max Cafard]. "Zen Anarchy" [2006]. The Anarchist Library. 14 de Agosto de 2009, (http://theanarchistlibrary.org/library/max-cafard-zen-anarchy)

Curley, Melissa Anne-Marie, Know That We Are Not Good Persons: Pure Land Buddhism and the Ethics of Exile (Tesis doctoral presentada en la Universidad McGill, junio de 2009).

De Ridder, Widdukind, "Max Stirner: The End of Philosophy and Political Subjectivity", en, Max Stirner, ed. por Saul Newman (Londres: Palgrave Macmillan, 2011), pp. 143–164.

Dessi, Ugo,"The Pure Land as a Principle of Social Criticism", Japanese Religions, 33 (1 & 2): 75–90.

Why Anarchists Like Zen? A Libertarian Reading of Shinran (1173–1263) 121 Dobbins, James Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan (Hawai'i: University of Hawai'i Press: 2002).

Esho Shimazu, "The Sangowakuran Incident and its Significance for Engaged Buddhism", en Muryoko. Journal of Shin Buddhism. (http://www.nembutsu.info/sangowakuran.htm)

Foulk, Griffith, 'Ritual in Japanese Zen Buddhism', en Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice, ed. por Steven Heine y Dale Wright (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 21–82.

Fuller Sasaki, Ruth, trad., The Record of Linji (Honolulu, University of Hawai'i Press: 2009).

Galvan-Alvarez, Enrique. “Meditative Revolutions? Orientalism and History in the Western Buddhist Anarchist Tradition in Enlightened Anarchism. Proximamente.

Goto-Jones, Christopher, Political Philosophy in Japan. Nishida, la Escuela de Kioto y la prosperidad compartida (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Inagaki Hisao, ed. The Three Pure Land Sutras, Volume II. The Sutra on the Buddha of Immeasurable Life. (Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji-Ha, 2009)

Ives, Christopher, “The Mobilization of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan”, Japanese Journal of Religious Studies 26 (1999): 83–106.

Kiyozawa Manshi, “Negotiating Religious Morality and Common Morality” en Mark Blum y Robert Rhodes ed., Cultivating Spirituality. A Modern Shin Buddhist Anthology, (Albany: State University of New York Press, 2011), pp. 77–91.

Main, Jessica. Only Shinran Will Not Betray Us. Takeuchi Ryo’on (1891–1967), la Administración Otani-ha and la Burakumin, (Tesis presentada en McGill University, Abril de 2012).

Márquez, Alberto, León Duarte (Montevideo: Editorial Compañero, 1993).

Marshall, Peter, Demanding the Impossible. A History of Anarchism, (Londres: Harper Perennial, 2008).

Mayes, Ian"Envisioning a Buddhist Anarchism", en The Implicit & Experiential Rantings of a Person, 2011, (http://parenthesiseye.blogspot.co.uk/2011/11/envisioning-buddhistanarchism.html).

McMullin, Neil, Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan (Princenton, New Jersey: Princeton University Press, 1984).

Park, Jin Y. Buddhism and Postmodernity. Zen, Huayan and the Possibility of Buddhist Postmodern Ethics. (Plymouth: Lexington Books, 2008).

Rambelli, Fabio. "Just Behave as You Like; Prohibitions and Impurities Are Not a Problem. Radical Amida Cults and Popular Religiosity in Premodern Japan" en Kenneth Tanaka y Richard Payne, eds., Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitabha. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), pp. 169–201.

Rambelli. Fabio. Zen Anarchism. The Egalitarian Dharma of Uchiyama Gudo (Berkeley: Institute of Buddhist Studies, 2013).

Rapp, John. "Anarchism or Nihilism: The Buddhist-Influenced Thought of Wu Nengzi" en Alexandre Christoyannopoulos Religious Anarchism: New

Perspectives. Newcastle: Cambridge Publishing Scholars, 2009), pp. 202–225.

Ritzinger, Justin, Anarchy in the Pure Land: Tradition, Modernity, and the Reinvention of the Cult of Maitreya in Republican China (Ann Arbor, Michigan: ProQuest, 2010).

Rogers, Minor and Ann Rogers. "The Honganji: Guardian of the State (1868–1945)". Japanese Journal of Religious Studies 17 (1990): 1–26.

Scott, Rachelle. Nirvana for Sale. Buddhism, Wealth and the Contemporary Dharmakaya Temple in Contemporary Temple (Albany: State University of New York Press, 2009).

Shigaraki Takamaro. Heart of the Shin Buddhist Path. David Matsumoto, trad. (Boston: Wisdom Publications, 2013).

Shinran, Collected Works of Shinran, Dennis Hirota, trad., (Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji-ha, 1997).

Snyder, Gary, "Buddhist Anarchism", en Bureau of Public Secrets, (http://www.bopsecrets.org/CF/garysnyder.htm, 2002 [1961])

Why Anarchists Like Zen? A Libertarian Reading of Shinran (1173–1263) 123 Snyder, Gary "Revolution in the Revolution in the Revolution", en Regarding Wave (Nueva York: New Directions Books, 1970), p. 39.

Sokunyo Ohtani Koshin. "Immesurable Light and Life -2008 New Year's Message from the Monshu" en Manitoba Buddhist Temple. (http://www.manitobabuddhistchurch.org/blog_files/1cbf0 20d5e6 07cce8a4ce4a2c63b8c11–46.html)

Suzuki, Daisetz, Zen and Japanese Culture (Princenton: Princenton University Press, 1993).

Takagi Kemmyo, "My Socialism", en Living in Amida's Universal Vow, ed. Alfred Bloom (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2004), pp.189–196.

Tanaka Kenneth and Richar Payne, eds., Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis of Amitabha (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Tannisaro Bikku, trad., Kalama Sutta: To the Kalamas 1994 (http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an03/an03.065.than.html).

Thornley, Kerry. "Zenarchy" [1991]. The Anarchist Library. December 19th 2009. (http://theanarchistlibrary.org/library/kerry-thornley-zenarchy)

Tokunaga, Michio, "Buddha's Law and King's Law: The Bifurcation of Shinran's Teaching", en Shin Buddhism: Monograph Series (Los Angeles: Pure Land Publications, 1993), pp. 145–156.

Tsang, Carol Richmond, War and Faith. Ikko Ikki en Late Muromachi Japan. (Londres: Harvard University Press, 2007).

Victoria, Brian Daizen, Zen at War. (Oxford: Rowman and Littleman Publishers, 2006).

Warner, Brad, Hardcore Zen: Punk Rock, Monster Movies & The Truth About Reality (Somerville, Massachusetts: Wisdom Publications, 2003).

Watts, Alan, Buddhism the Religion of No-Religion (Boston: Tuttle Publishing, 1999) Young Lee, Kenneth Doo. The Prince and the Monk. Shotoku Worship in Shinran's Buddhism. (Albany: State University of New York Press, 2007)

Que puedan los méritos y virtudes resultantes
del Dharma aquí contenido,
su traducción, lectura y difusión
iluminar y aromar el oscuro Mundo Saha
llevando paz, compasión, ecuanimidad y claridad
a todos los habitantes de la Tierra
y hacer de este planeta un lugar más habitable,
con menos desigualdad, pobreza, matanza y exclusión.
Que puedan los méritos y virtudes resultantes
distribuirse por todas partes sin discriminación;
que podamos todos generar la Bodhichita,
renacer juntos en Sukhavati, la Tierra Pura del Oeste,
contemplar el glorioso rostro de Amitabha
y despertar a la Insuperable y Suprema Iluminación
para regresar a liberar a todos lo seres
del asfixiante y engañoso ciclo del samsara.

NAMO AMITA BUDA

南无阿弥陀佛

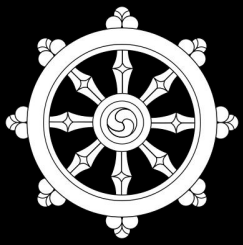
MAITRĪ – मैत्री

https://maitridharmacomprometido.wordpress.com/

DHARMA COMPROMETIDO

•

CAMINO BLANCO

El Camino del Recuerdo del Buda

https://elcaminoblanco.wordpress.com/